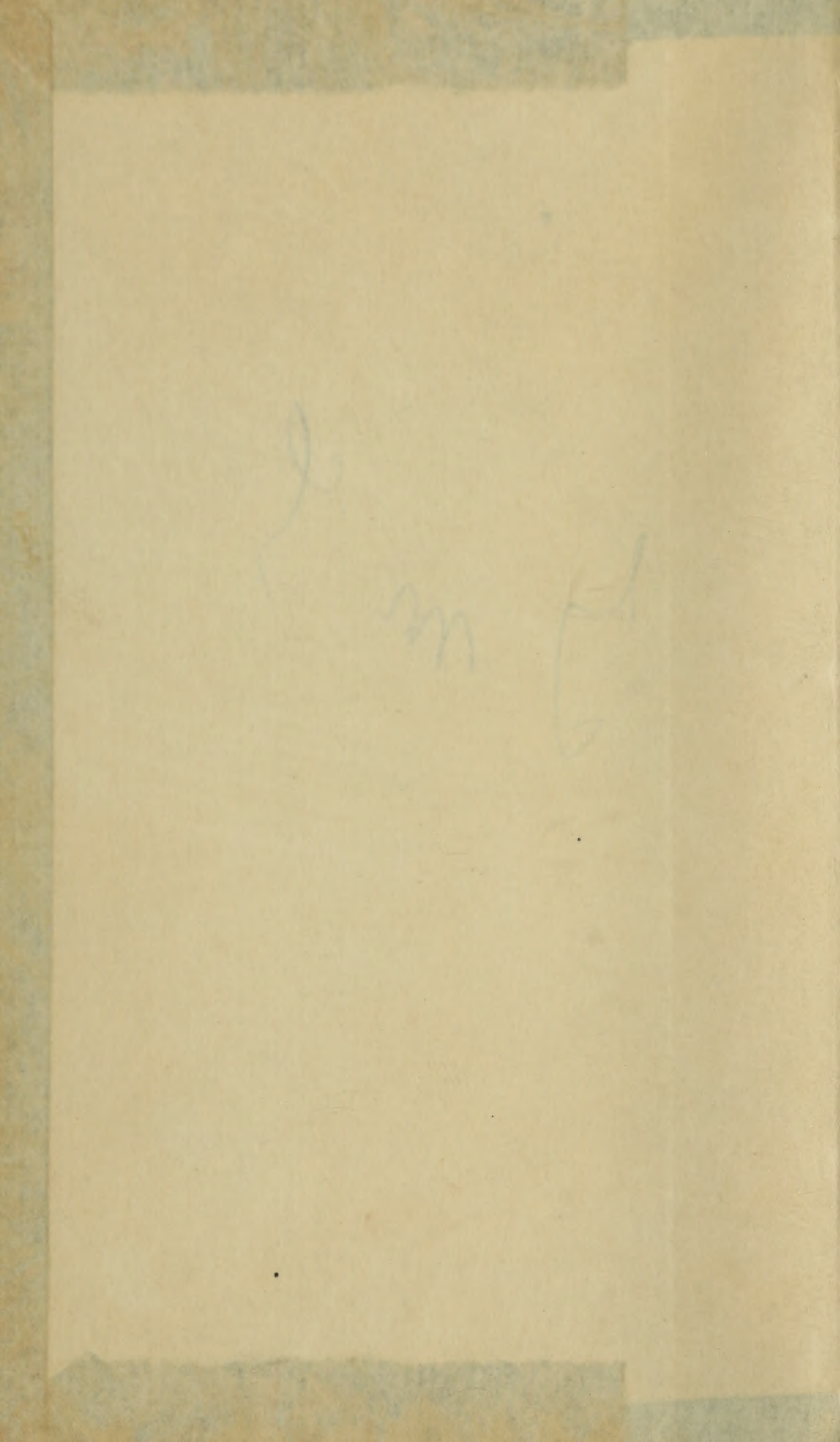
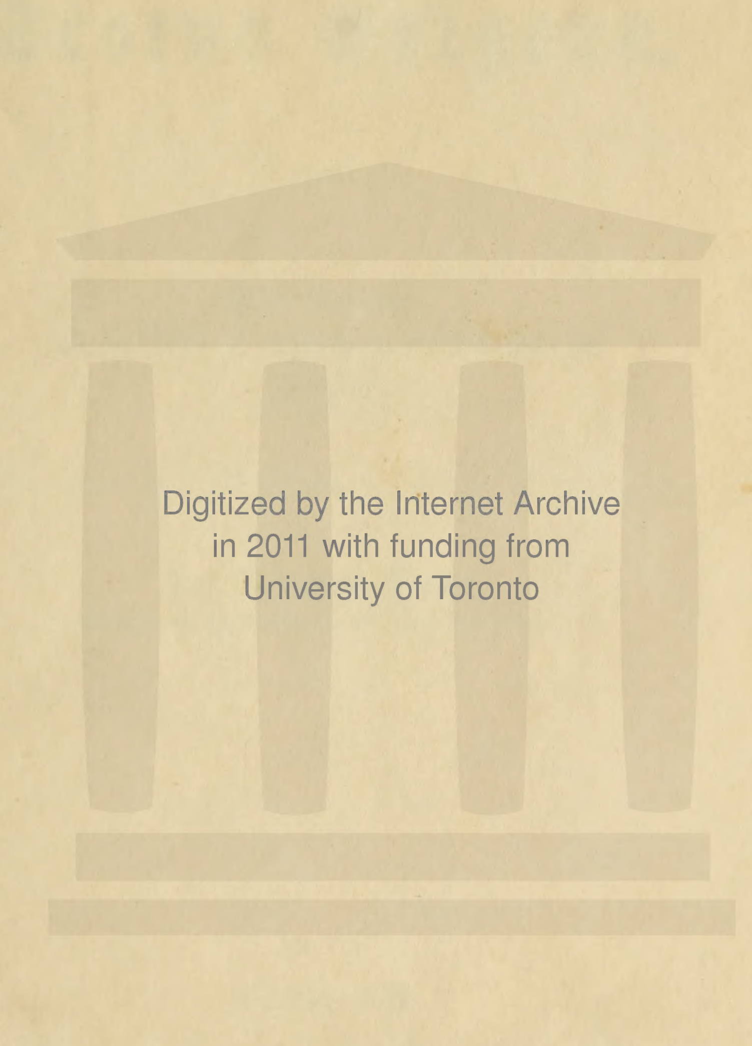
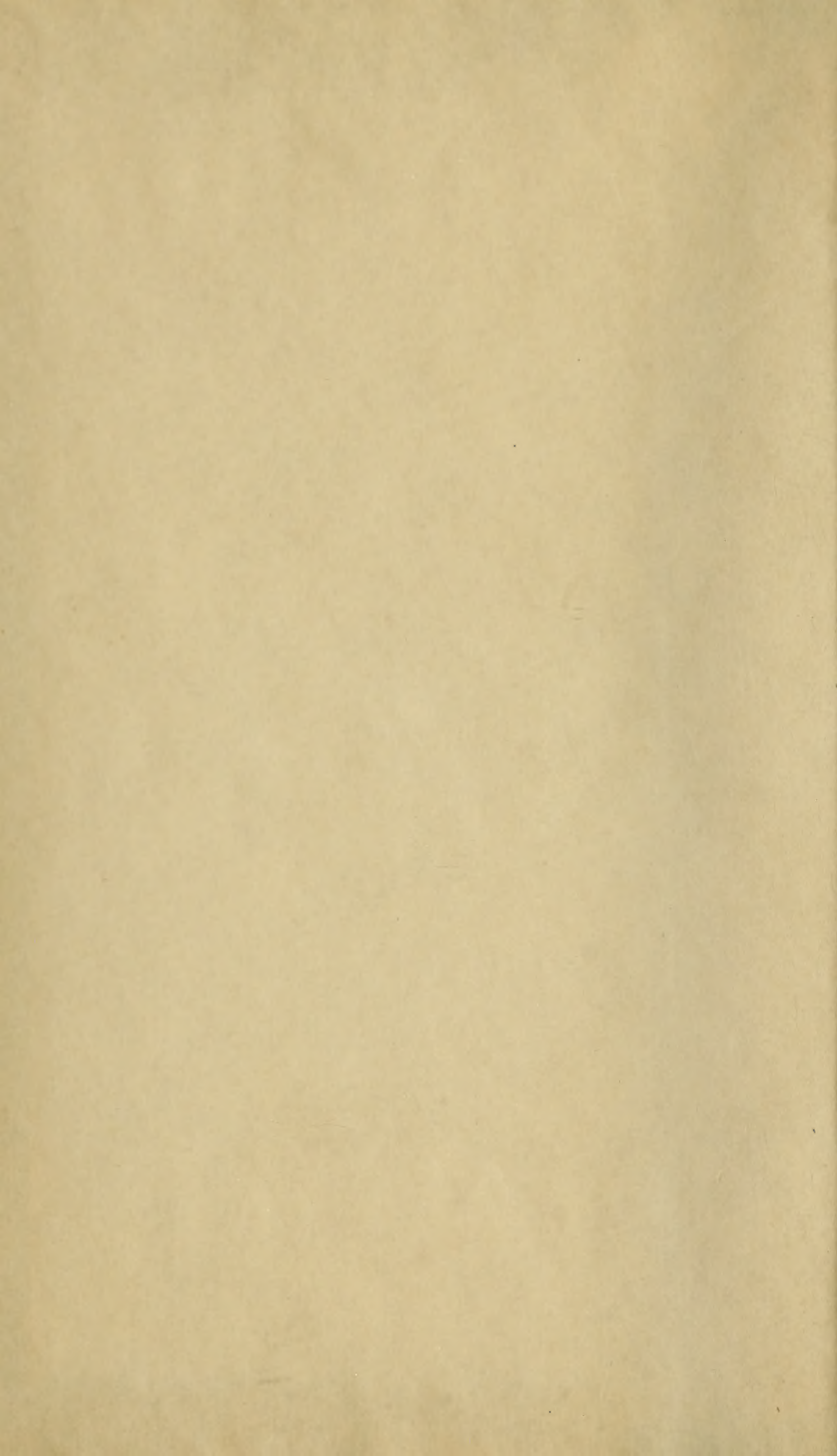


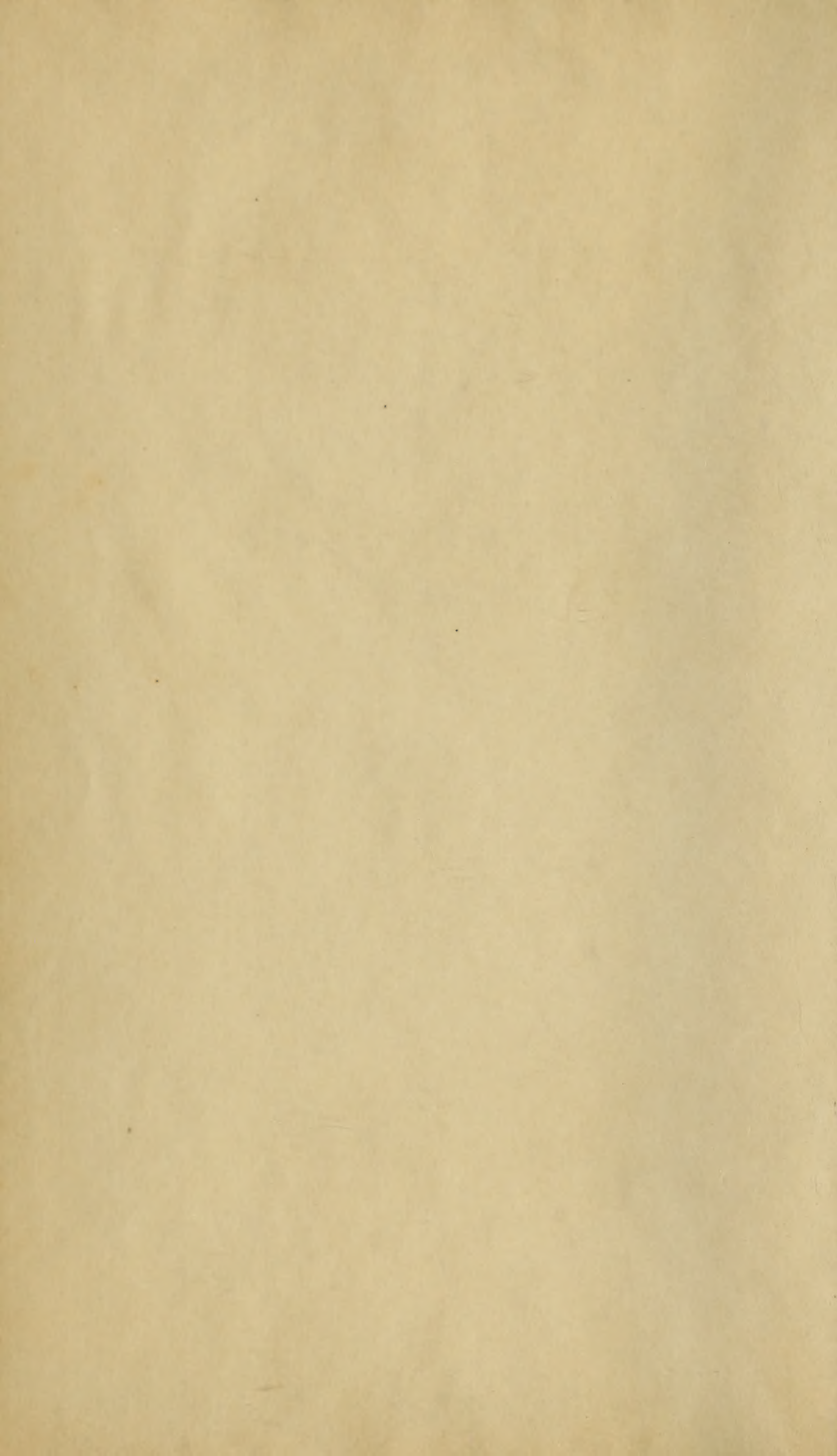






Johannes Scotus Erigena.

Dr. Johannes Huber,



Johannes Scotus Erigena.

Ein Beitrag
zur Geschichte der Philosophie und Theologie im
Mittelalter

von

Dr. Johannes Huber,
Professor der Philosophie an der Universität München.

München, 1861.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung
(E. Stahl.)

Herrn

Dr. Johann Nepomuk Paul Oischinger

gewidmet.

Sehr verehrter Herr Doctor!

Es sind zehn Jahre, daß ich als ein lernbegieriger Schüler zu Ihnen kam, um den ersten Unterricht in der Philosophie zu erhalten. Sie nahmen mich damals freundlich auf und waren mit seltener Uneigennützigkeit bemüht, auf alle Weise mich geistig zu fördern. Später, als mich die Wege meines Denkens und Lebens Ihnen etwas ferner geführt hatten, haben Sie dennoch an allen meinen Schicksalen als ein treuer väterlicher Freund den innigsten Antheil genommen.

Für all' diese Liebe vermag ich Ihnen niemals entsprechend zu erwiedern — aber die Dankbarkeit gebietet mir wenigstens, durch die Widmung dieses Buches mich öffentlich als Ihren großen Schuldner zu bekennen.

München am 16. Mai 1861.

Johannes Huber.

Vorwort.

Nachdem ich mich längere Zeit mit dem Studium des Johannes Scotus Erigena beschäftigt und über ihn in den Sommer-Semestern von 1857 und 1860 öffentliche Vorlesungen an unserer Universität gehalten habe, lege ich nun einem größeren Publikum die erste vollständige Monographie desselben vor. Alles, was nur immer aus den Schriften des Mannes zur Kenntniß seiner Lehre wichtig sein konnte, habe ich darin zusammengestellt und ihn durchgängig in eigener Sprache reden lassen, selbst auf die Gefahr hin, dadurch die Darstellung etwas gedehnt und schleppend zu machen Es war mir darum zu thun, ein vollständiges Bild seines Denkens und Wissens zu zeichnen, und so habe ich selbst seine Bemerkungen zur Naturwissenschaft, zur Wissenschaftslehre und Logik u. s. w. aufgenommen, obwohl es mir nicht zweifelhaft sein konnte, daß er dieselben größtentheils andern Schriftstellern entlehnt habe. — Die Schrift de praedestinatione erfuhr eine selbstständige

und ganz ausführliche Mittheilung, weil in ihr bereits spätere Ideen Erigena's vielfach dem Keime nach enthalten sind, und weil ich nicht das, was einer früheren und späteren Periode seines Philosophirens angehört und darum in mancher Hinsicht von einander abweicht, unterschiedslos zusammenwerfen zu dürfen glaubte, wenn ich anders auch ein getreues Bild des Mannes geben wollte.

Man wird es vielleicht befremdend finden, daß ich auf die zahlreichen Arbeiten, die über Erigena existiren und während des Druckes der meinigen noch um zwei weitere von Christlieb und Kaulich vermehrt wurden, fast keine Rücksicht genommen habe. Ich denke nicht, daß man mir dieß als Unkenntniß auslegen wird, da mir die Erigena-Literatur nach ihrem ganzen, ziemlich beträchtlichen Umfange wohl bekannt ist. Aber ich hatte keinen genügenden Grund, um den Ballast der Anmerkungen durch solche Verweisungen auf andere Autoren und möglicherweise durch Controversen mit ihnen zu vermehren und zu beschweren, da sich mir bei einem mehrmaligen Studium des Erigena seine Lehrmeinungen völlig deutlich ergaben, und ich meine Auffassung derselben durch Belegstellen aus seinen Schriften hinreichend stützen und sichern zu können glaubte.

So überflüßig dieß Manchem erscheinen mag, so ist es doch einigen Darstellungen Erigena's gegenüber nöthig zu bemerken, daß mein Standpunkt in seiner Beurtheilung nur der wissenschaftliche gewesen sein konnte d. h.

derjenige, welcher mit Rücksicht auf seine historische Stellung die wissenschaftlichen Resultate des Autors an der heute gewonnenen Idee der Wissenschaft mißt. Es war mir deßhalb weder mit Staudenmaier darum zu thun, Erigena von den Anschuldigungen des Pantheismus und der kirchlichen Häresie zu reinigen, noch mit Möller und Christlieb den dogmatisch kirchlichen Maaßstab, sei es den katholischen oder protestantischen, an ihn anzulegen, um zu erforschen, wie viel er unter denselben falle. Die Kriterien, wonach diese Schriftsteller den mittelalterlichen Denker abschätzen, halte ich für äußerliche und nicht für diejenigen, die über seinen wissenschaftlichen Werth zu entscheiden berufen sind. Weder zum Apologeten noch zum Ankläger des Erigena möchte ich mich aufwerfen — er mag seine Sache selbst führen und muß es sich gefallen lassen, nach den verschiedenen Anforderungen der Menschen eine verschiedene Aufnahme und Werthschätzung zu erfahren.

Man hat mir vorgeworfen, daß ich Erigena's Vermittlung der Transcendenz mit der Immanenz Gottes wieder aufleben machen will und daß man darum von mir zu seiner Zeit eine neue Auflage jener pantheistischen oder semipantheistischen Religionsphilosophien erleben werde, wie sie die neue Philosophie schon in Hülle und Fülle gebracht habe und wie sie besonders repräsentirt sind in Schelling, Hegel und Baader. (Zeitschrift Katholik. Jahrgang 1860 p. 100). — Wie jeder Leser meines Buches sich leicht über-

zeugen wird, so trifft mich dieser Vorwurf: denn ich bekenne mich in der That zu jener Richtung in der Philosophie, die die Welt für ein Moment des göttlichen Lebens erklärt, die Gottheit aber selbst in der Form übergreifender Subjektivität d. h. als absolute Persönlichkeit erkennt. Ein Vorläufer dieses Standpunktes ist allerdings Erigena und insoferne muß ich es mir gefallen lassen, wenn man mir eine Repristination seiner Ideen imputirt. Aber ein solches Zusammentreffen mit einem alten Autor ist nicht mit einem Zurückgehen auf denselben identisch, denn wenn nach einem tausendjährigen Zwischenraume der eindringendsten Geistesarbeit dieselben Ideen abermals aufleben, so sind sie im Fortgange der geistigen Entwicklung selber gewachsen und damit auch in mancher Hinsicht andere geworden. Von dem gegenwärtigen Höhepunkte philosophischer Erkenntniß einfach auf die Ideen eines mittelalterlichen Denkers zurück zu gehen, wäre in der That ein Rückschritt und hieße im Mannesalter wieder in die Kinderschuhe eintre.en wollen. Aber jeder philosophische Betrachter der Geschichte weiß um die Entwicklung des Geistes in der Menschheit, wornach die Nachkommen von der Vorwelt die Keime ihrer eigenen Ideen empfangen. Auf solche Weise erneuern wir jeden Philosophen in uns, der lebendige und damit unsterbliche Gedanken in die Welt gebracht hat; aber wir wiederholen ihn nicht bloß, sondern er wächst in uns zu einer größeren Reife und reicheren Fülle der Anschauungen. — Wenn ich auch Erigena's Auffassung des Universums als eines all=

umfassenden Geistes im Allgemeinen theile, so ist deßhalb sein System noch nicht das meinige; um so mehr als selbst jener Grundgedanke im Verständniß der Gegenwart sich entwickelt und modifizirt hat. — Daß aber die von mir vertretene philosophische Richtung durch die Termini des Pantheismus oder Semipantheismus, womit man sie charakterisirt, noch nicht abgewiesen und widerlegt sein könne, wird mir jeder wissenschaftliche Gegner gerne zugeben; mit andern aber wäre es ohnedieß unmöglich wissenschaftlich zu streiten. Ich hoffe indeß bald Gelegenheit zu haben, die Idee von der Einheit alles Seins in der Form der absoluten Subjektivität für die wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart fester zu begründen und eingehender zu formuliren, als es in diesem Buche im Zusammenhange mit der Lehre Erigena's geschehen konnte.

Im Uebrigen wünsche ich dieser Schrift dieselbe gütige Nachsicht und freundliche Aufnahme, welche „die Philosophie der Kirchenväter" in der literarischen Welt gefunden hat; mit Ausnahme einer einzigen entschieden ungünstigen Stimme aus Oesterreich (K. Werner in der „Katholischen Literatur-Zeitung Nr. 51 des Jahrgangs 1859), die aber später ihre Verurtheilung wenigstens theilweise wieder zurücknahm (in Nr. 19 des Jahrgangs 1860 derselben Zeitschrift), kann ich mit der ziemlich oftmals laut gewordenen Kritik nur zufrieden sein. Sollte indeß das vorliegende Buch abermals, wie „die Philosophie der Kirchenväter", einen Blitz-

strahl des Vaticans auf mich herabziehen, so müßte ich mich eben mit dem Schicksale Erigenas selbst trösten, der unter allen Philosophen des christlichen Abendlandes der älteste ist, über den die kirchliche Censur erging, wie ich nun der jüngste bin.

München am 16. Mai 1861.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Johannes Scotus Erigena.

Erstes Kapitel.

Die Anfänge der Wissenschaft im Mittelalter.

Die moralische Welt bietet in ihrer Entwicklungsgeschichte manche Aehnlichkeit mit der physischen dar; denn wie im Gestaltungsprozesse unseres Planeten jede neue und höhere Epoche mit der Zerstörung und Verschüttung der vorhergehenden sich einleitete, so gewahren wir auch damals, als die neue Aera der christlich-germanischen Weltzeit geboren werden sollte, zunächst nur den Einsturz und Untergang des Alterthums. Neue Völker, noch in der Frische und Rohheit des unmittelbaren Naturdaseins, brachen über die alte Welt wie verheerende Fluthen herein, versetzten ganz Europa in Aufruhr und machten es einem sturmgepeitschten Meere gleich, in dessen ungeheuerem Wellenschlag die antike Kultur versank. Jahrhunderte vergingen, bis die mächtigen Wogen dieser Bewegung sich allmählig ebneten und beruhigten, bis wieder ein fester Grund erschien, in welchen sich die Wurzeln eines neuen Staatenlebens und damit einer neuen Bildung senken konnten. Dann waren es die Germanen, die auf dem Schauplatz der europäischen Geschichte als Sieger und Herren zurückgeblieben sind. Sie konnten aber die Reinheit ihres Blutes nicht durchgängig bewahren; indem sie mit den Resten der alten Völker zusammenlebten, vermischten sie sich bald mit ihnen. Während im Norden und Osten, in Skandinavien und Deutschland, der germanische Stamm sich am reinsten erhielt, ging er im Süden und Westen, in Italien, auf der iberischen Halbinsel und in Gallien mit den früheren Bewohnern eine Verbindung ein, woraus die Romanen entstanden. Auch in England kam es zu einer solchen Vermischung, obwohl hier das germanische Element weitaus überwiegend blieb; in Schottland und Irland aber behaupteten sich noch die alten Kelten. Gleichsam an den Thoren der Staaten, die aus diesen Völkerelementen sich bildeten,

lagen die Araber, die Slaven und das oströmische Kaiserthum, welche durch feindliche Bedrohungen zum Theil ihre Kräfte in heilsamer Thätigkeit erhielten, zum Theil aber auch manches Ferment zur Entwicklung ihres geistigen Lebens vermittelten. Die Germanen standen in der Vollkraft der Jugend; aber das große Kapital dieser Kraft machte sich anfänglich nur blind und roh geltend und bedurfte vor allem eines leitenden und formenden Gedankens, der sie in den Dienst nimmt, soll sie sich nicht gegen sich selbst wenden und durch sich selbst zu Grunde gehen. Ohne eine solche Idee, die den elementaren Kräften eine höhere Aufgabe gab und sie auf ein gemeinsames Ziel hinlenkte, wären die Germanen keine historischen Völker geworden. Die Geschichte nämlich ist kein Aggregat zufälliger Ereignisse, sie ist vielmehr von ideellen Mächten getragen und durchdrungen, sie ist der Verwirklichungsprozeß eines großen Gedankens, in welchem die einzelnen Weltalter nur Stadien und Momente sind. Nur jenes Volk, das an ihm theilnimmt und ihn nach einer Seite seines Inhalts repräsentirt, ist ein welthistorisches Volk, weil es dadurch zur Lösung der geschichtlichen Aufgabe seinen Beitrag leistet und ein integrirendes Glied im Entwicklungsgange der Geschichte wird. Ueberall, sowohl beim Einzelnen, als wie bei ganzen Völkern, hängt die historische Unsterblichkeit davon ab, daß das natürliche Individuum sich in den Dienst einer ewigen Idee begibt, durch welche es in der Erinnerung oder im Causalnexus der Geschichte fortdauert. Diese Idee nun, der sich auch die Germanen allmälig zum Substrate und Organe darbieten, war das Christenthum, dessen Lebenskeime die Ruinen des Alterthums nicht verschütten und zerstören konnten. Durch die Thätigkeit der patristischen Zeit war es in seinen wesentlichen Doctrinen des Glaubens und Thuns systematisch festgestellt worden und kam insoferne ziemlich vollendet zu den Germanen. Aber die Natur derselben schien äußerlich wenig Beruf zum Christenthum zu haben. Ihrer stolzen und trotzigen Unabhängigkeitslust, die immerfort zur Behauptung der eigenen Persönlichkeit drängte und keine Beengung und Verletzung derselben ertrug, konnte der Gott des Christenthums, der demüthige und leidende Christus mit seiner Predigt des Gehorsams und der Feindesliebe unmöglich zusagen.

Die Götter, welche sich der mythisirende Geist der Germanen geschaffen hatte und worin er zugleich seine Ideale verehrte, waren streitbare Männer- und Heldengestalten, deren Leben in Kampf und Sinnenlust dahinfloß. So mußten die ethischen Forderungen des Christenthums in den Sitten und Gewohnheiten der Germanen auf einen harten Widerspruch stoßen, dessen Ueberwindung eine gänzliche Umgestaltung ihrer Natur zu erfordern schien. Für das Verständniß der christlichen Dogmatik aber mangelte ihnen noch gänzlich die nothwendige Reife und Bildung des Denkens. — Indeß ging das persönliche Selbstgefühl der Germanen und ihre hohe Werthschätzung der Freiheit aus einem Charakterzuge tiefer Innerlichkeit hervor, der wie kein anderer eine natürliche Prädisposition für das Christenthum begründete; denn je innerlicher das Individuum lebt, desto freier lebt es und desto mehr erhält es das Bedürfniß bei sich d. h. frei zu sein. Aber nur in der Tiefe und Stille der Innerlichkeit ist ein Erleben und Erfassen der Religion möglich und vor allem der christlichen, deren Fundamentalsätze nicht bloß ontologische Verhältnisse oder geschichtliche Ereignisse aussprechen wollen, sondern vor allem psychologische Vorgänge und Thatsachen, die in jedem religiösen Leben sich wiederholen und einerseits die Bedingungen desselben, anderseits aber seine Resultate sind. Nur aus den Mysterien desselben heraus können jene Dogmen begriffen werden, die, wie sie nur dem in sich selbst zurückgezogenen Geiste verständlich sind, auch umgekehrt zu der intensivsten Persönlichkeit erziehen müssen. Das Prinzip des Christenthums, die Menschwerdung Gottes, ist nicht etwa bloß ein äußerliches und einmaliges historisches Ereigniß, dessen Wahrheit durch schriftliche Zeugnisse festgestellt werden könnte, sondern ein innerliches, im Prozesse der Wiedergeburt sich erneuerndes Geschehen, das darum jeder, der es erlebt, aber auch nur jener, der es erlebt, in und aus sich selbst als ewige Wahrheit einsehen kann. — Von der tiefen Innerlichkeit der germanischen Natur zeugt ganz besonders der ethische Ernst ihrer Mythologie. Wohl nirgends mehr im Heidenthum ist mit gleicher Energie die moralische Weltordnung als das Fundament alles Lebens anerkannt und ausgesprochen worden. Selbst die Götter, die herrlichen Asen, dürfen an ihr nicht ungestraft

freveln; denn als sie dem Bösen Zutritt zu sich gestatten, da neigt sich auch der glänzende Tag ihres Lebens zu Ende und bricht die Götterdämmerung herein, in welcher die Welt durch einen allgemeinen Brand gereinigt und erneuert wird. In dieser Annahme einer Trübung der Welt durch das Böse und die Sünde und in diesem Schuldbewußtsein, in dieser Hindeutung auf die Nothwendigkeit einer Sühne und einer zukünftigen allgemeinen physischen und moralischen Erneuerung, sowie in den manichfachen monotheistischen Anklangen[1]), und in der Ahnung von dem Kommen eines andern mächtigern Gottes[2]) waren zugleich wichtige Anknüpfungspunkte für das Christenthum gegeben. Hierhee gehört auch jener spiritualistische Zug im Kultus, von dem Tacitus Erwähnung macht. „Die Germanen, sagt er, halten es mit der Größe der Himmlischen unvereinbar, sie in Wänden einzuschließen und in der Gestalt eines menschlichen Antlitzes darzustellen; sie weihen ihnen vielmehr Haine und Wälder und rufen unter dem Namen der Götter jenes geheimnißvolle Wesen an, das sie nur in der Ehrfurcht des Gemüthes schauen.[3])

Das Christenthum enthält die größte Anerkennung der Persönlichkeit; indem es den göttlichen Sohn für Alle den Erlösungstod sterben läßt, Jeden zur Kindschaft Gottes beruft, Alle für gleich im himmlischen Reiche erklärt, spricht es den unendlichen Werth derselben aus und bringt die Freiheit in die Geschichte. Selbst in seinen größten Denkern, wie z. B. in Aristoteles, war das Alterthum nicht bis zu dieser Erkenntniß vorgedrungen, und konnte darum Despotie und Sklaventhum niemals prinzipiell überwinden, weßhalb uns selbst in den griechischen Freistaaten dieselben wieder begegnen und zuletzt noch in Rom die Substanz des Staates jede Individualität absorbirt. Damit jedoch zeigt

1) Voluspá. 64. Hyndluliodh. 41. Snorra Edda Dämisögür 3. u. 20. etc.

2) Hyndluliodh 41. conf. Simrock: deutsche Mythologie p. 169 ff.

3) *Germania* c 9: ceterum nec cohibere parietibus deos, neque in ullam humani oris speciem assimilare ex magnitudine coelestium arbitrantur; lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident. conf. J. Grimm: deutsche Mythologie. 3. Ausgabe. XLIII ff.

das Alterthum, daß es den Begriff des Geistes, der in seiner Originalität und Freiheit erst wirklich ist, niemals vollständig erreichte, daß es immer vom Banne der Natur gefangen blieb. Mit seiner Werthschätzung der Persönlichkeit kam aber das Christenthum dem Freiheitstriebe der Germanen nur erfüllend entgegen und es konnte nicht ausbleiben, daß aus der Wechselwirkung der beiden Faktoren sich ein neues Weltalter gestaltete, in dessen Fortgang es zu immer größerer Vertiefung und Achtung der freien Subjektivität kam. — Und weiter mußte das Christenthum, indem es die Religion zur persönlichsten Angelegenheit erhob, bei aller Betonung der göttlichen Gnade die Rechtfertigung eines Jeden doch auch auf seine Freiheit gründen und ihn für die Ursache und den Herrn seiner inneren Lebensgestaltung erklären, womit es abermals die Forderung jener enthält, die nun aus einer bloß natürlichen sich allmählig in die höhere und übernatürliche Freiheit der Kinder Gottes erheben sollte, wo der ideale und ewige Mensch in Jedem zur Herrschaft gekommen ist. — So ergibt sich allerdings ein besonderer Beruf der Germanen für das Christenthum, eine zwischen beiden voraus bestimmte natürliche Harmonie, die von der Vernunft in der Geschichte zeugt.

Einmal aber dafür gewonnen und wenn auch erst äußerlich demselben verbunden, hielt die Germanen an Christus ihre Treue fest, indem sie in ihm nun ihren Herrn und Führer erkannten, dem sie als Vasallen in den Kampf gegen die sündige Welt und den Teufel zu folgen hätten; in welcher Auffassung, als ihr Herzog und Kriegsfürst, Christus in der Evangelienharmonie des Heliand erscheint, dem ältesten christlichen Epos, das die neu bekehrten Sachsen dichteten.[1])

Die christlich-germanische Weltzeit zerfällt in zwei Perioden, in das Mittelalter und die neuere Zeit; in jener überwiegt das romanische Element, in diesem das rein germanische Wesen. Während es sich nicht verkennen läßt, daß durch das Mittelalter noch jener Zug der Substantialität und Objektivität, der das Alterthum charakterisirt und es nicht zur vollen Anerkennung und

[1]) Conf. Vilmar: Geschichte der deutschen Literatur. 5. Auflage. I. 43—45.

Bethätigung des persönlichen Geistes kommen ließ, übermächtig geht, indem die Individuen in der gemeinsamen Atmosphäre eines überkommenen, noch nicht innerlich vermittelten und aus der eigenen subjektiven Tiefe geborenen Glaubens zu einer mehr äußerlichen Einheit zusammengehalten werden, in welcher sie sich nicht zur rechten Eigenheit zu erheben vermögen, zeigt sich umgekehrt in der neueren Zeit der Geist erzogen und in sich erstarkt, so daß er sein Selbstbewußtsein allen objektiven Mächten des Lebens entgegenzustellen wagt, und statt sie zur Basis und Norm seines Denkens und Thuns zu nehmen, vielmehr sich selbst für den Kanon der Wahrheit und des Rechtes erklärt. Aber über beide hinaus und tiefer als sie liegt ihre Einheit und Versöhnung in der ewigen Vernunft, welche die Natur und Geschichte innerlich beherrscht und darum auch in jeder Subjektivität als Gesetz gegenwärtig ist. Man muß sich eben erinnern, daß das Mittelalter eine Zeit der Erziehung ist, wo die neuen Völker aus dem Zustande der Barbarei und Aeußerlichkeit in den der Gesittung und der Vertiefung in sich selbst geführt werden mußten. Immer aber, physisch und geistig, lebt der Mensch zuerst in der Außenwelt, physisch zuerst im Leibe der Mutter, geistig in den Bildungselementen und in der Gedankenrichtung seiner Zeit. Vom fremden Leben wird sein eigenes erst entzündet und darum muß er ihm hingegeben und daran gleichsam verloren aus dem Fremden sich selbst gewinnen. So lebten auch die neuen Völker Europas anfänglich ganz in der Kirche, die als Trägerin der Kultur naturgemäß ihre Erziehung zu leiten und ihnen den geistigen Lebensinhalt zu vermitteln hatte. Sie besaß in ihrer Lehre nicht nur die gestaltenden Ideen einer neuen Zeit, sie hatte in der patristischen Literatur auch einen großen Schatz von Gelehrsamkeit und philosophischer Bildung; ja, da die alte Philosophie vielfach auf die Autoren derselben einwirkte, und diese ihrer oftmals sehr eingehend Erwähnung thun, bewahrte sie darin auch viele Reliquien des antiken Geistes, die sie nun zugleich mit den Vätern überlieferte. Auf solche Weise mußte sie vermöge ihrer geistigen Präponderanz zur höchsten Machtstellung und Alles bindenden Autorität gelingen, die dem Einzelnen keinen Schwerpunkt mehr in sich zu haben gestattete. Der Papst als

Gipfel der Kirche wurde auch das Haupt der Societät und mit ihm Rom abermals die Gebieterin der Welt, die nun durch das Band einer gemeinsamen Religion die Nationalitäten wieder auf sich bezog und in sich vereinigte, wie sie dieselben ehedem unter dem Druck der Staatshoheit zusammengehalten hatte. Es war ein Zeitalter der Theokratie, in welchem durch den Papst, als seinem weltlichen Statthalter, Christus die Menschheit beherrschte. Alle Wahrheit und jedes Recht konnte folgerichtig nur von Oben nach Unten von dieser höchsten und göttlichen Autorität durch Verleibung und Mittheilung ausgehen. So treffen wir nur äußerst selten auf einen selbstständigen Denker; die Kirchenlehre ist die Seele und der Glaube die Ueberzeugungsform dieser Zeit, in welcher Jedem, der zu einem freieren und kühneren Fluge sich erhebt, ein feindlicher und nicht selten vernichtender Widerstand begegnete. Im romanischen Baustyl hat sich der damalige Geist einen körperlichen Ausdruck gegeben; denn die gediegene Massenhaftigkeit desselben, worin es zu keiner durchgreifenden, die Substanz des Mauerwerks organisirenden Gliederung kommt, sondern worin das Einzelne verschwindet und erdrückt wird, erinnert an jene Omnipotenz der Autorität, die damals auf dem Gebiete des geistigen Lebens auf der Individualität lastete und sie zu keinem freien Bewußtsein und damit eigentlich nicht zu sich selbst kommen ließ. — Da die Kirche im alleinigen Besitze der Wissenschaft war, und diese Wissenschaft naturgemäß fast ausschließlich in der Theologie bestand, um derentwillen erst andere Wissenszweige studirt und gepflegt wurden, so begreift es sich von selbst, daß die Gelehrten jener Zeit fast alle dem klerikalen Stande angehörten und Theologen waren. Dadurch geschah es, daß der Geist die unmittelbare Wirklichkeit, die ihn umgab, vergaß, daß er zunächst kein Interesse für die Natur und die Welt des eigenen Innern hatte, sondern sich in die christliche Offenbarung versenkte, um an ihrer Hand zu höheren Erkenntnissen zu gelangen, die ihm über den Ursprung und das Ziel der Welt, über den Fortgang und den Zusammenhang in der Geschichte, über ein jenseitiges Leben, ja über das Wesen der Gottheit selbst Aufschluß geben sollten. Was in einem reifern Zeitalter die Philosophie

zu leisten unternimmt, nämlich das Bewußtsein des Einzelnen zum Weltbewußtsein zu erweitern, das übernahm damals die Offenbarungstheologie, die in großen Zügen das Bild des Universums zeichnete und dadurch dem metaphysischen Bedürfniß eines Jeden zu genügen versuchte. Das ist ja das Charakteristikum des Geistes, daß er das Universum in sich individualisirt und darum immer wieder über die Schranken seiner Individualität hinaus in seinem Denken und Wollen sich zum Universum erheben muß, in dessen Erkenntniß und Liebe er erst zu ruhen vermag. Vorher muß ihm sein ideelles Universum im Allgemeinen feststehen, ehe er darin sich über das Einzelne orientiren kann; denn als Geist kann er ohne Bewußtsein des Ganzen auch kein Selbstbewußtsein haben. Und so ergibt sich auch noch als tieferer Grund, warum sich das Mittelalter vor Allem der Pflege der christlichen Theologie hingab, der, daß diese die universale Wissenschaft war. — Zwischen ihr und der Philosophie bestand vor allem nur eine formelle, aber doch zugleich fundamental wirkende Differenz während nämlich diese die denkende Subjektivität zum Prinzip der Wissenschaft und zur Norm der Wahrheit macht, ruhte jene auf der historischen Autorität und war ihr charakterisirender Grundsatz, daß der Glaube der Einsicht vorausgehen müsse, womit aber nicht bloß gesagt war, daß der Glaube historisch und pädagogisch das Frühere sein solle, von dem sich dann später das Denken emancipiren könne, sondern worunter verstanden wurde, daß der Glaube dem Erkennen die Materien und zugleich die unüberschreitbaren Grenzen seiner Bethätigung angeben müsse. Demnach konnte das Denken niemals materiell und prinzipiell wirken, sondern nur formell in der Begründung oder wissenschaftlichen Anordnung des gegebenen Erkenntnißstoffes. Die Philosophie wurde die Magd der Theologie, mit der sie sich niemals in Widerspruch versetzen durfte. Dieß ist der Charakter der Wissenschaft des Mittelalters, der sogenannten Scholastik, welche in dieser Weise eine äußerliche Verbindung von Philosophie und Theologie unternahm, es jedoch darüber nicht zu einer Versöhnung von Vernunft und Offenbarung, zu einer Aufhebung des Gegensatzes von Glauben und Wissen brachte. Indem sie aber die Geister dialektisch schulte und formell bildete,

indem sie sich mit dem Zweifel einließ, freilich nur in der Absicht ihn zu widerlegen, indem sie Probleme diskutirte, wobei sich das Denken freier gehen lassen durfte, da sie ziemlich abseits von der Theologie zu liegen schienen, entband sie doch allmählig die ihrer selbstgewiße Subjektivität. — Aber auch die Mystik führte zu demselben Resultate, wenn auch auf einem andern Wege. In ihr wurde das Christenthum nicht als Wissenschaft, sondern als Leben erfaßt und erst indirekt aus der größten Intensivität religiöser Empfindung und Erfahrung kam sie zu spekulativen Anschauungen von einer überraschenden Kühnheit, von einer großartigen Tiefe, die weit den Verstandeshorizont der Scholastik überflogen. Indem in ihr der Geist mit dem Absoluten in den unmittelbarsten und innigsten Verkehr trat und es zum Inhalte seines Denkens und Wollens machte, hatte er sich auf das Ewige und Göttliche gegründet, wußte sich in Gott und Gott in sich und bedurfte keiner äußeren Stütze mehr. Die religiöse Beziehung postulirte die ganze, sich selbstbewußte und freie Persönlichkeit und so hatte der Geist sich in seiner Hingabe an das Absolute nicht verloren, vielmehr in Gott sich selbst und die Freiheit von der Welt gewonnen.

So führten die beiden Geistesformen des Mittelalters, die Scholastik und Mystik, zu dem gleichen Ziele, nämlich zur freien Subjektivität. Diese wurde das Prinzip eines neuen Abschnittes der Geschichte, in welcher sich die Substanz des gemeinsamen Glaubens zersplitterte, die Kirche ihre Herrschaft und Autorität größtentheils einbüßte und allmählig ein Atomismus des individuellen Meinens und Beliebens hervortrat, worüber das Christenthum das Lebenselement der Gesellschaft zu sein aufzuhören, überhaupt jede Einheit des geistigen Lebens verloren gegangen schien. Statt des früheren Zuges in die Transcendenz machte sich nun der entgegengesetzte des Naturalismus geltend, die Richtung ging von unten nach oben; man fing an, auf das natürliche Dasein den höchsten Nachdruck zu legen und nur mehr dem, was in diesem Boden wurzelte, Berechtigung zuzuerkennen; man bewunderte, was in der alten Zeit in Philosophie und Kunst daraus erwachsen war und versenkte sich mit Begeisterung in die nun reichlich zuströmenden Schätze des classischen Alterthums,

deren Kenntniß einen klareren Blick in die geistige Entwicklung der Menschheit gestattete. Es entstand die Naturwissenschaft, welche mit der Entdeckung des Kopernicus das physische Weltall für das Bewußtsein fast umänderte; denn nun schienen alle Grenzen desselben zu fallen und es sich ins Unendliche auszudehnen. Dazu kam die Auffindung Amerika's, welche mit der andern Hälfte der Erde bekannt machte. Kurz der Gesichtskreis wurde immer weiter, eine neue Welt erhob sich vor dem staunenden Geiste, die Enge seines bisherigen Bewußtseins mußte zerreissen. Zugleich aber erfüllte ihn Alles dieß mit einem stolzen Selbstvertrauen, da es ja seine eigene That war. Abermals trieb ihn sein metaphysisches Bedürfniß nach einem Begriffe dieser neuen Welt und er unternahm es, ihn aus eigener Kraft in der Philosophie in kühnen Zügen zu entwerfen; alle bisherigen Grundlagen der Ueberzeugung schienen ihm unzureichend, er suchte immer prinzipieller zu verfahren; das Prinzip der Immanenz wurde völlig durchgebildet und entwickelt. Man erkannte, daß die ewigen Mächte des Lebens im eigenen Innern des Menschen zu suchen seien, daß ein göttlicher Beweger die Welt nicht von Außenher in Schwung setze, sondern aus ihrem Schooße heraus regiere und überhaupt, daß die Vorsehung in der ganzen Weltordnung gegenwärtig und begründet sei. Dabei machte sich eine steigende Opposition gegen das Christenthum geltend und es konnte scheinen, als sei es dem groß gewordenen germanischen Geiste eine zu enge Form seines Lebens. Wenn aber das Christenthum nicht bloß äußerlich an den Menschen gebracht ist, sondern in den Bedürfnissen und Gesetzen seiner Natur eine ewige Begründung und Nothwendigkeit hat, und darum, wie Paulus sagt, die Welt vom Anfang an in Christo versehen war; wenn die christliche Glaubenslehre die metaphysischen Grundlagen angibt, auf welchen allein die Religion beruht und möglich ist, so muß jener Zurückgang auf die Tiefen der menschlichen Natur, jedes Bestreben, eine ihr entsprechende Welt-Anschauung zu gewinnen, nur eine großartige Apologie und das vollste Verständniß des Christenthums vorbereiten. Nicht mehr an historische, vergangene und äußere Thatsachen, nicht mehr an andere Menschen hat dann ein Jeglicher zu glauben, sondern nur

mehr an sich selbst. Davon hatte schon Tertullian eine Ahnung, wenn er in seinen Schriften die menschliche Seele, die natürliche und unmittelbare, zum Zeugniß der christlichen Wahrheit aufruft, und einmal geradezu sie als eine Christin von Natur aus bezeichnet.[1]) Ueberhaupt aber muß Christenthum und Humanität zusammenfallen, weil wenn Christus wahrhafter Mensch war, auch umgekehrt alles wahrhaft Menschliche christlich ist. Die Wurzel der Humanität und des Christenthums ist demnach nur eine und so könnte jenes nur dann untergehen, wenn die Menschheit jemals auf ihre Idealität vergessen könnte. So zeigt sich das Interesse der Kultur mit dem Interesse des Christenthums identisch und darf angenommen werden, daß das Christenthum aus dieser Selbstbesinnung des Geistes in der neuern Geschichte seine Auferstehung feiern und als innere und freie Einheit die Societät einst wieder durchdringen wird. Solche Erkenntnisse, wie sie das Christenthum darbietet, können niemals dem Geiste bloß von Außen geschenkt werden, er muß sie, wenn sie wahrhaft sein eigen werden sollen, aus sich sich selbst erzeugen und verstehen — alles Lernen in denselben kann ihm nur Erinnerung sein. Darum konnte dem germanischen Geiste auch das Verständniß des Christenthums nicht geschenkt werden, er konnte und mußte von außen dazu angeregt werden — das, was die Kirche im Mittelalter leistete — aber nur aus eigener Arbeit gewinnt er die volle lebendige Erkenntniß, die ihm dann erst die Offenbarung in Christo als göttliche Veranstaltung zu seiner Erziehung klar werden und seine Versöhnung mit ihr feiern läßt. —

Aus unscheinbaren Anfängen entwickelte sich die christlich-germanische Kultur; denn an den Brandstätten des Alterthums fristete die Wissenschaft nur ein kümmerliches Leben. — In Italien treffen wir unter der Regierung des Ostgothenkönigs Theodorich und seiner unmittelbaren Nachfolger auf zwei Männer, welche auf alle Weise bemüht waren, ein wissenschaftliches Leben zu erhalten und anzuregen, auf Boëthius und Cassiodor. Beide waren zwar selbst keine hervorragenden und originellen Geister, welche

[1]) confer: Huber: Philosophie der Kirchenväter p. 108—109.

durch eigene Gedanken auf die Zeit befruchtend hätten wirken können, sie verdienten sich aber den Dank der Nachwelt durch die Sorgfalt, womit sie manche Schätze der früheren Bildung und Wissenschaft erhielten und den nächstfolgenden Jahrhunderten überlieferten. Boëthius, der aus einem vornehmen römischen Geschlechte stammte (geboren um 480 zu Rom) und gleich mehreren Gliedern seiner Familie die höchsten Staatsämter bekleidete, widmete alle Muße, die ihm seine politische Thätigkeit gestattete, dem Studium alter Autoren, vor allem den Philosophen. Er hatte in Rom Philosophie, Mathematik und Poesie studirt und verfaßte in der Folge mehrere Uebersetzungen und Commentare wissenschaftlicher Werke des Alterthums. Nach einem Zeugnisse bei Cassiodor übersetzte er Werke von Pythagoras, Ptolomäus, Nicomachus, Euclides, Platon, Aristoteles und Archimedes in die lateinische Sprache[1]), und außerdem die bekannte Isagoge des Porphyrius zu den Kategorien des Aristoteles. Die letztere begleitete er auch noch mit einem Commentare,[2]), wie auch das aristotel. Buch de interpretatione und die Topik des Cicero. Besonders aber wurden

[1]) Variarum lib. I. ep. 45: „Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolomaeus astronomus leguntur Itali, Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausoniis, Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant, Mechanicum etiam Archimedem latialem Siculis reddidisti.“ Boëthio… Theodor. rex. Wir besitzen davon noch die Uebersetzung der 2 Bücher Geometrie von Euclides, außerdem libri II. de arithmetica, de musica libri V und de Geometria als Uebertragungen: von den Bearbeitungen des Ptolomäus, Nicomachus, Archimedes und Platon ist uns nichts mehr erhalten.

[2]) Hier findet sich die wichtig gerade Stelle über die Frage nach der Realität der allgemeinen Begriffe. B. übersetzt: mox de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint, an incorporalia et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia dicere recusabo: altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitonis. B. in seiner anschließenden Erläuterung sucht den Allgemeinbegriffen Realität zu vindiziren, aber er wagt nicht zwischen der Ansicht des Plato und Aristoteles eine Entscheidung zu treffen, ob sie nämlich außerhalb der concreten sinnlichen Dinge für sich eine eigene Existenz besäßen oder ob sie nur in denselben wirklich wären. (Opp. 53—56. Ausgabe von Basel.)

seine trefflichen Uebersetzungen der logischen Schriften des Aristoteles wichtig, weil sie eine geraume Zeit, bis denselben die Araber dem Abendland vermittelten, die einzige Quelle für seine Kenntniß und sein Studium blieben. Daher denn auch das Mittelalter mit hoher Verehrung an Boëthius hing und ihn fleißig las und abschrieb. Außer den Uebersetzungen und Commentarien sind von ihm noch einige andere größtentheils auf die Logik bezügliche Schriften hinterlassen worden [1]), besonders aber hat das im Kerker verfaßte Buch de consolatione philosophiae Theilnahme und Bewunderung gefunden. Man hat Boëthius noch außerdem einige theologische Abhandlungen zugeschrieben, worin er die katholische Trinitatslehre gegen die Arianer und die kirchliche Lehre über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur in Christo gegen Eutyches und Nestorius vertheidigt haben sollte [2]),

[1]) Von den Uebersetzungen des Aristoteles besitzen wir noch die 2 Bücher de interpretatione, die 4 Bücher der ersten und zweiten Analytika, die 8 Bücher der Topik und die sophistic. elenchi — Seine eigenen Arbeiten zur Logik und Rhetorik sind: introductio ad categoricos syllogismos; de syllogismo categorico; de syllogismo hypothetico; liber de divisione; liber de definitone und liber de differentiis topicis. Ueber den Werth derselben vergleiche Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande I. p. 679 ff.

[2]) Diese Abhandlungen heißen: Quomodo trinitas est unus deus et non tres dii; utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicantur; an omne quod est, bonum est; (diese Schrift behandelt kein specifisch-dogmatisches Thema, könnte aber immerhin, da sie die Substanzlosigkeit des Bösen behauptet, gegen die Manichäer gerichtet gewesen sein); und de duabus naturis et una persona Christi adv. Eutych. et Nestor. Für die Aechtheit dieser Schriften hat zuletzt Gustav Baur: de A. M. S. Boëthio christianae doctrinae assertore. Darmstadt 1841 argumentirt, doch sieht sich auch er genöthigt, den Boëthius zu einem glaubensschwachen Christen zu machen, der sich lieber von der Philosophie als von der christlichen Religion Trost erholte. Erst jüngst hat F. Nitzsch (das System des Boëthius ꝛc.) nachzuweisen versucht, daß B. sich wohl äußerlich zum Cristenthum bekannt habe, innerlich demselben ferne geblieben sei; daß er in seinem in der consolatio philosophiae niedergelegten System offenbar von der christlichen Lehre abweiche und eine mittlere Stellung zwischen ihm und dem Neuplatoismus einnehme (§ 8) und daß endlich die ihm zugeschriebenen theol. Schriften nicht von ihm verfaßt sein könnten, obwohl ihr wahrer Verfasser den Boëthius gelesen und sich ihm vielfach accomodirt habe (§ 9—12).

aber die Aechtheit derselben ist äußerst problematisch, da sich zwar Boëthius nirgends als einen Feind, aber auch nicht als einen Bekenner der christlichen Lehre kundgibt. Möglich, daß er durch die Zeitverhältnisse genöthigt, äußerlich zu derselben übertrat, innerlich blieb er ihr fremd, wofür wenigstens der gänzliche Mangel specifisch christlicher Ueberzeugungen in seiner letzten Schrift de consolatione philosophiae und seine Hinneigung zur neuplatonischen Philosophie spricht. Nicht minder unsicher ist seine Autorschaft der kleinen Abhandlung de disciplina scholarum. — Es ist bekannt, wie Boëthius auf dem Gipfel menschlichen Glückes angekommen plötzlich in den tiefsten Abgrund des Leides stürzte. Wir können wohl nicht mehr entscheiden, ob die Anklage, daß er nach dem Sturze der Ostgothenherrschaft in Italien gestrebt habe, gerecht oder ungerecht war, genug, Theodorich, der ihn so hoch geschätzt hatte, ließ ihn in den Kerker werfen und zwischen 524 und 526 hinrichten. Unter der Last dieses Mißgeschickes rang sein edler Geist nach Fassung und Befreiung und gab in der halb in Versen, halb in Prosa abgefaßten Schrift über den Trost der Philosophie, worin diese einen Dialog mit ihm hält und ihn wieder aufrichtet, das Zeugniß eines hohen sittlichen Schwunges. Sein Leid machte ihn in seiner völlig optimistischen Weltanschauung nicht irre. Unerschütterlich hält er fest, daß nicht ein blinder Zufall in der Welt walte, sondern die göttliche Vernunft sie leite (lib. I. § 7 pros.). Gott ließ die Zeit aus der Ewigkeit hervorgehen und während er Alles bewegt werden läßt, verharrt er in sich selbst fest und ruhig. Nicht äußere Ursachen treiben ihn zur Gestaltung der wogenden Materie, sondern die Idee des höchsten Gutes, nach welcher er neidlos selbst als der Schönste die schöne Welt ordnet und regiert. Gott ist wie Prinzip und Führer, so auch Weg und Ziel der Welt (lib. III. § 9 met.). Die Welt könnte unmöglich aus so verschiedenen und entgegengesetzten Theilen in eine Form zusammengebracht sein, wenn nicht Einer wäre, der das Entgegengesetzte vereinigt hätte, und die Verschiedenheit der Naturen würde sie wieder zerbrechen, wenn sie nicht derselbe zusammenhielte. Aber keine äußeren Hülfsmittel braucht Gott zur Regierung der Welt; denn sonst würde er sich

nicht selbst genügen. Durch das Gute lenkt er Alles, da er durch sich lenkt; das Böse nur kann Gott nicht machen, da es nichts ist (liber III. 12 pros.). So ist die Welt vollkommen und Alles, was unvollkommen genannt wird, ist dieß nur durch eine Verminderung des Vollkommenen; soweit aber ihr Sein sich erstreckt, geht auch ihre Vollkommenheit. Nicht von einem Verkehrten und Unvollendeten beginnt nämlich die Natur der Dinge, sondern vom Vollkommenen und Absoluten geht sie aus und alles Geringere in der Welt ist nur eine Einschränkung desselben. Wenn das gebrechliche Gute schon ein unvollkommenes Glück ist, so muß auch ein festes und vollkommenes bestehen, ein höchstes Gut, welches eben Gott ist. Wäre ein solches nicht vorhanden, so gäbe es kein Prinzip der Dinge. Es muß aber mit Gott identisch sein, weil sonst etwas anderes vorzüglicher wäre als Er, in Wahrheit aber nichts Vollkommeneres als Gott gedacht werden kann. Da das vollkommene Gut die wahre Glückseligkeit ist, so liegt diese in Gott. Wie die Menschen durch Theilnahme an der Weisheit weise werden, so werden sie durch Theilnahme an der Glückseligkeit selig und da diese mit der Göttlichkeit eins ist, werden sie dadurch im ähnlichen Sinne Götter (deos fieri simili ratione necesse est) (lib. III. § 10 pros.). Das Ziel aller Wesen ist das Gute (lib. III. § 10 pros.); alle Sterblichen erstreben es daher, aber auf verschiedenen Wegen. Aber nur dieß ist das wahre Gut, was einmal erreicht keinen Wunsch mehr übrig läßt; es ist die Fülle aller Güter, das höchste Gut und darum die Glückseligkeit (lib. III. § 2 pros.). Da die irdischen Güter wandelbar sind, so kann in ihnen nicht die Glückseligkeit bestehen, eben weil sie nicht festzuhalten sind. (lib. II. § 4. pros. conf. lib. III. 3—8 pros.). — Dem höchsten Gut kann und will Nichts widerstreben (lib. III. 12 pros.). Immer sind in diesem Reiche, unter der Lenkung Gottes, die Guten mächtig, die Schlechten zu Boden geworfen und schwach; niemals ist hier das Laster ohne Bestrafung, die Tugend ohne Belohnung (lib. IV. § 1. pros.). Die Strafe des Lasters ist die Nichtswürdigkeit, der Lohn der Tugend die Rechtlichkeit (lib. IV. § 3. pros.). Da Gut und Böse einander entgegengesetzt sind, das Gute aber Macht ist, so ist das Böse Ohnmacht. Offenbar

bestehen im Wollen und Können die Bedingungen aller menschlichen Handlungen; ohne Willen wird ja nichts in Angriff genommen, ohne Macht nichts erreicht und vollbracht. Da nun Alle die Glückseligkeit wollen, aber nur die Guten sie erreichen, die Bösen nicht, so müssen jene die Mächtigen sein. — Ferner gehen die Bösen nur aus Unkenntniß des Guten dem Laster nach, diese Unwissenheit ist aber nur Schwäche. Endlich, da das Böse nichts ist, beweist auch das Vollbringen keine Macht (lib. IV. § 2. pros.). Was vom Guten abfällt, fällt vom Sein ab; daher die Bösen aufhören das zu sein, was sie waren, sie sinken nämlich unter den Menschen hinab. Die menschliche Natur geht allem Uebrigen voraus, wenn sie sich selbst erkennt; wenn aber nicht, so sinkt sie unter das Thier hinab. Der Mensch wird zum Thier, wenn er nicht in die göttlichen Gebote eingeht (lib. IV. §. 3 pros. und lib. II. § 5. pros.). Wenn die Bösen das Ziel ihrer Begierde erlangen, so sind sie noch unglücklicher, als wenn dieß nicht der Fall ist; denn wenn es schon elend ist, Schlechtes zu wollen, so ist es noch weit elender, es auch zu können. — Wenn die Nichtswürdigkeit elend macht, so muß derjenige, der es längere Zeit ist, elender sein; der Unseligste ist aber der, dessen Bosheit nicht einmal der Tod begränzt, was bei den Menschen der Fall ist, deren Unseligkeit daher unendlich ist. — Glücklicher sind die Gottlosen noch, wenn sie gestraft werden, als wenn sie ungestraft bleiben, weil die Strafe, da sie gerecht ist, ein Gut ist und demnach die Gestraften an der Strafe noch ein Gut besitzen. Aber auch nach dem Tode dauern die Strafen der Seele fort, von denen die einen um der Bitterkeit der Strafe selbst willen verhängt sind, die andern von der göttlichen Barmherzigkeit zum Zweck der Reinigung angeordnet werden (lib. IV. § 4. pros.). Es gibt in Wahrheit keinen Zufall, er ist nur ein leeres Wort; wo ein Gott die Welt lenkt, hat er keine Stelle. Zufall nennen wir es, wenn wider unsere Absicht und Erwartung aus zusammenwirkenden Ursachen etwas entsteht (lib. V. § 1. pros.). Alles, die Entstehung und die Ordnung der Dinge geht aus der Festigkeit des göttlichen Verstandes hervor, welcher den Dingen ein Maaß auferlegt, was wir auf Gott bezogen Vorsehung nennen, auf das

von ihm Bewegte und Geordnete aber Schicksal. So ist die Vorsehung die göttliche Vernunft, das Schicksal hingegen die den beweglichen Dingen inhärirende Ordnung, durch welche jene Alles zusammenhält. Das Schicksal geht von der Vorsehung aus, daher Alles, was unter jenem sich befindet, auch unter dieser steht; dasjenige aber, was der Gottheit zunächst ist und dem göttlichen Verstande sich anschließt, sich über das Schicksal erhebt. Weil die Vorsehung das Schicksal beherrscht, so wird Alles aufs Beste geleitet und vermag das Böse niemals eine Störung in die Weltordnung zu bringen. (lib. IV. § 6. pros.). Ueber das Schicksal kann sich der Mensch in der Gottesbetrachtung erheben, denn als vernünftige Natur hat er die Urtheilskraft, wodurch er unterscheiden kann, was zu fliehen und zu suchen sei. Darin ist ihm die Freiheit des Willens gegeben (lib. V. §. 2. pros.). Es fragt sich aber, ob nicht die göttliche Präscienz selbst die menschliche Freiheit aufhebe. Da aber Alles, was gewußt wird, nicht so fast nach der Natur des Objectes, sondern gemäß der Natur des Wissenden gewußt wird, so wird Gott, als Ewiger, auch seiner Ewigkeit gemäß Alles wissen. Die Ewigkeit ist nur der ganze und vollkommene Besitz des grenzenlosen Lebens. In der Zeit ist ein beständiger Wandel, das Gegenwärtige geht aus dem Vergangenen in das Zukünftige und nichts befindet sich in ihr, was die ganze Ausdehnung seines Lebens auf einmal umfassen könnte. In der Ewigkeit ist Alles zumal, in der Zeit ist Alles nacheinander; jene ist Sein und Gegenwart, diese ist Werden. Gott ist ewig, die Welt ist nur immerwährend. So steht denn auch Gottes Wissen in der Ewigkeit, überragt jede zeitliche Bewegung, bleibt in der Einfachheit seiner Gegenwart und betrachtet, die unendlichen Räume des Vergangenen und Zukünftigen umfassend, alles, was geschieht, in dieser Gegenwart. Daher ist Gottes Wissen nicht Präscienz zu nennen, sondern einfach Wissen oder Vorsehung. Wie aber mein Wissen um ein gerade sich Ereignendes diesem keine Nothwendigkeit seines Geschehens auferlegt, so auch nicht das göttliche Wissen, das eben die Dinge als gegenwärtige sieht. (lib. V. § 4. und § 6. pros.)[1])

[1]) Ueber Boëthius Leben und Schriften conf. Hand in Ersch und Gruber's Encyclopädie. XI.

Magnus Aurelius Cassiodor (geb. zwischen 465—479 in Calabrien) kam durch den Glanz seines hochberühmten Geschlechtes und durch seine eigenen Vorzüge schon in der Jugend am Hofe des deutschen Königs Odoaker in Ravenna zu wichtigen und ehrenvollen Aemtern, zu welchen ihn auch nachher Theoderich und seine Nachfolger verwendeten, so daß unter den letztern die Regierung Italiens eine Zeitlang so ziemlich in seiner Hand lag. Immer war er bestrebt, das Loos seines unterjochten Vaterlandes zu erleichtern und von ihm wurde auch größtentheils Theodorich zu einem besonnenen, milden und gerechten Auftreten veranlaßt. Als nach dessen Tod neue Kriegsstürme Italien heimsuchten, hielt Cassiodor auf seinem hohen Posten aus; da er aber die Vergeblichkeit seiner Bemühungen für den Frieden erkannte, zog er sich um 539 in seine Heimath zurück, erbaute in der Nähe seiner Vaterstadt das Kloster Vivarium, um hier religiösen Uebungen und wissenschaftlicher Thätigkeit zu leben. Während auch noch unter Theodorich die weltlichen Wissenschaften in Italien mit Eifer betrieben wurden — es gab damals in Rom noch eine von Valentinian III. gestiftete hohe Schule — gewahrte Cassiodor mit großem Schmerze, daß für das Studium der heiligen Schriften so viel wie nichts geschah. Er wollte durch allgemeine Sammlungen eine Lehranstalt gründen, wie sie ehedem in Alexandrien und in seinen Tagen noch zu Nisibis in Syrien blühte, wo die Seele nicht bloß das ewige Heil empfänge, sondern die Sprache der Gläubigen auch mit einem reinen und glänzenden Styl geschmückt würde. Da nun aber die Kriege in Italien die Ausführung eines solchen Unternehmens in einem größern Maaßstabe unmöglich machten, so glaubte er sich berufen, aus eigenen Kräften dafür zu sorgen, daß die Kenntniß der heiligen Schriften und ein compendiöser Begriff der weltlichen Wissenschaften erhalten bliebe[1]). Dazu sollte nun seine Stiftung bestimmt sein, in welcher er selbst als Lehrer in der Theologie und in den freien Wissenschaften auftrat und wofür er verschiedene Lehrbücher verfaßte. Er sammelte eine große Bibliothek und trieb die Mönche an, statt der Feldarbeit alte

---

[1]) opp. Garetius Venet. 1729. I. p. 508.

Werke abzuschreiben. Es mochte ihn wohl beim Anblick der großen Wirren in Italien die Ahnung eines hereinbrechenden Zeitalters der Barbarei überkommen, wo wissenschaftliche Werke der Vorzeit ein Besitz vom höchsten Werthe sein würden. Seinen Bemühungen ist es gelungen, Manches davon zu retten und auf die Nachwelt zu bringen und er war es auch, der zuerst in Italien das durch Benedikt von Nursia im Geiste des Abendlandes restaurirte Mönchthum auf die Pflege der Wissenschaften hinwies, so daß dieselbe allmählig in Italien und über die Grenzen Italiens hinaus vom Benediktinerorden in höchst segensreicher Wirksamkeit aufgenommen wurde. Nachdem aber Cassiodor in seinem Kloster Alles geordnet hatte, übergab er die Leitung desselben in andere Hände und verlebte den Rest seines Lebens als einfacher Mönch. Er starb hoch betagt zwischen 565 und 575 im Rufe der Heiligkeit.

Cassiodor's literarische Thätigkeit förderte auf dem Gebiete der Theologie und der weltlichen Wissenschaften nichts Eigenes zu Tage, sie beschränkte sich auf Erhaltung und Ueberlieferung des Früheren. Seine Erklärung der Psalmen und des hohen Liedes wiederholt die Exegese der Väter, seine Schrift de institutione divinarum literarum ist eine Art Hermeneutik und Einleitung in die hl. Schriften der beiden Testamente und sein im Mittelalter vielbenutztes Compendium de artibus ac disciplinis liberalium literarum behandelt die sog. freien Wissenschaften mit Ausnahme der Dialectik oder Logik höchst summarisch.[1]) Zu diesen rechnete man bekanntlich die Grammatik, Rhetorik und Dialectik, welche das sogenannten Trivium bildeten, und dann die Musik, Geometrie, Arithmetik und Astronomie, welche man auch

---

[1]) Schon Marcianus Capella aus Karthago hat um 450 den Versuch einer encyclopädischen Darstellung der sieben freien Künste in seinem bald in Versen bald in Prosa geschriebenen Werke Satyricon gemacht, wovon die ersten 2 Bücher eine allegorische Erzählung von der Vermählung der Philologie mit dem Merkur, die 7 folgenden eine höchst compendiöse Darstellung der genannten Disciplinen enthalten. Zu bemerken ist, daß er unter dem Titel geometria im 6. Buche keineswegs eine Geometrie gibt, sondern eine Geographie, was bei Cassiodor nicht der Fall ist. Auch Capella's Werk diente dem Studium im Mittelalter zur Grundlage. —

unter dem allgemeinen Namen der Mathematik im Quadrivium zusammenfaßte.[1]) — In der Dialektik macht Cassiodor den Versuch einer Eintheilung der Philosophie, er folgt hier Aristoteles und theilt sie in die theoretische und praktische Philosophie, die erstere wieder in Naturphilosophie, Formalphilosophie (Cassiodor gebraucht hiefür den Ausdruck philosophia doctrinalis und rechnet hieher auch die unter der Mathematik begriffenen Disciplinen) und Theologie; die letztere — die praktische Philosophie — in Moral, Oekonomik und Politik. Ebenso wiederholt er einige Definitionen der Philosophie von den Alten, wie, daß sie die wahrscheinliche Wissenschaft der himmlischen und menschlichen Dinge ist, soweit der Mensch sie besitzen kann; daß sie die Betrachtung des Todes, die Verähnlichung des Menschen mit Gott sei rc.[2]) In der Schrift de anima treffen wir gleichfalls auf nichts, was nicht entweder schon Frühere weit besser gesagt hätten oder was nicht in der heiligen Schrift hierüber enthalten wäre. Cassiodor meint, daß man nur dem Menschen eine Seele zuschreiben dürfe, nicht aber auch dem Thiere, dessen Leben seinen Sitz im Blute hat, während die menschliche Seele gerade deßhalb anima genannt wird, weil sie *ἄναιμα* d. h. vom Blute entfernt ist und als Ursache der Belebung des Leibes auch noch nach demselben als eigene Substanz fortdauert. (c. I.) Die Seele ist eine geistige, vernünftige und unsterbliche, aber sowohl zum Guten als zum Bösen geneigte Substanz. Zeugniß ihrer Unkörperlichkeit ist, daß sie nicht in den drei Dimensionen der

---

[1]) Die 7 freien Künste hat man in folgenden Gedenkversen zusammengefaßt: Gram. loquitur, Dia. vera docet, Rhet. verba colorat, Mus. canit, Ar. numerat, Geo. ponderat, Ast. colit astra. Oder: Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra; oder auch in folgender Weise: *Gramatica:* Quidquid agunt partes, ego semper praedico partes. *Dialectica:* Me sine doctores frustra coluere sorores. *Rhetorica:* Est mihi dicendi ratio cum flore loquendi. *Musica:* Invenere locum per me modulamina vocum. *Geometria:* Rerum mensuras et rerum signo figuras. *Arithmetica:* Explico per numerum, quid sit proportio rerum. *Astronomia:* Astra viasque poli vindico mihi soli.

[2]) Obwohl Cassiodor kein Freund der heidnischen Philosophen war (de anima. c. X. opp. II. 602), so fordert er dennoch seine Mönche sehr dringend zum Studium der profanen Wissenschaften auf. (opp. II. 523 u. 524.)

körperlichen Größe vorhanden ist und daß sie auch das Geistige zu erkennen vermag. Sie ist aber mit dem Leibe enge verbunden und nimmt an seinen Freuden und Leiden innigen Antheil; ihre Anwesenheit in ihm ist eben sein Leben. In allen seinen Gliedern ist sie ganz, nicht etwa bloß theilweise vorhanden. — Den Geist betrachtet Cassiodor wohl als eine Eigenschaft der Seele, der in der Bewegung der Vernunft von dem Zugestandenen und Bekannten zum Verborgenen und zum Geheimnisse der Wahrheit fortgeht. — Für die Unsterblichkeit führt er auch die bekannten Argumente Platons an, denen er dann noch das theologische hinzufügt, daß die Seele als Abbild Gottes unsterblich sein müsse. Nach dem Tode lebt die Seele in sich, erfaßt aber dennoch alles, was vorgeht. — Man darf die Seele keinen Theil Gottes nennen, weil sie wandelbar ist und auch zum Bösen sich hinneigt; noch einen Theil der Engel, da sie mit dem Fleische vereinigt ist; sie ist aber nicht aus einem irdischen Elemente geworden, sondern eine einfache und eigenthümliche Natur (c. II.). Die Seele ist ihrer Qualität nach nicht feurig, wie manche meinten; wohl aber könnte man sie ein Licht nennen, da auch Gott ihr Urbild ein solches in der hl. Schrift genannt wird (c. III.). Sie hat durchaus keine Form, weil diese etwas körperliches ist, sowie sie auch nicht der Quantität unterliegt (c. IV.). Im 5. und 6. Kapitel werden dann die moralischen und natürlichen Tugenden der Seele aufgezählt, im 7. die Frage über den Ursprung derselben erörtert und hiebei nach einer leisen Hinneigung zum Traduzianismus dieselbe als unlösbar dahingestellt, im 8. wird der Sitz der Seele im Kopfe angenommen, das 9. spricht über den Bau der Glieder des Leibes, das 12. endlich bespricht den Zustand der Seele nach dem Tode und reiht daran Erörterungen über die Verdammniß und Verklärung. — Wir nehmen in der ganzen Schrift den völligen Mangel philosophischen Geistes wahr, es sind die kümmerlichsten theologischen Vorstellungen, mit denen Cassiodor sich begnügt und es zeigt sich, daß er als Denker ganz hinter Boëthius zurück bleibt. — Ueber diese geringen Regungen eines wissenschaftlichen Lebens in Italien zogen nun abermals die größten Stürme hinweg, indem der Ostgothenherrschaft ein blutiges Ende

gemacht wurde, worauf sich über das unglückliche Land noch die Völkerwelle der Longobarden zerstörend wälzte.[1])

Nachdem in Spanien die Westgothen von dem Arianismus zur katholischen Kirche übergetreten waren, und ein Zustand des Friedens sich zu befestigen schien, fing auch hier die Wissenschaft wieder Wurzeln zu schlagen an. Die Brüder Leander und Isidor von Sevilla, aus einem vornehmen gothischen Geschlechte, ragen unter den gelehrten Namen dieser Zeit am meisten hervor. Leander, einflußreich und angesehen als Metropolit von Sevilla, veranlaßte die Bekehrung des Königs Reccared und damit die Bekehrung der Westgothen zum Katholizismus. Von seinen wissenschaftlichen Arbeiten sind uns nur sehr dürftige Reste erhalten worden; um so mehr aber von dem jüngeren Bruder Isidor, welchen Leander in seine Bibliothek einzusperren und zum Studium alter christlicher und heidnischer Schriftsteller zu zwingen pflegte. Isidor (geboren zu Carthagena zwischen 560 und 570) folgte ihm auf den Bischofsstuhl von Sevilla nach und verdunkelte ihn bald durch den Ruhm seiner Gelehrsamkeit und Tugend. Man durfte ihn zuversichtlich den gelehrtesten Mann seiner Zeit im Occidente nennen. Von seinem Wirken als Bischof wissen wir nur, daß er auf mehreren Concilien den Vorsitz führte und für die Reinerhaltung des katholischen Lehrbegriffes sehr besorgt war. Er starb am 4. April 636 nach einem größtentheils wissenschaftlichen Arbeiten gewidmeten Leben. Von seinen vielen Schriften, die er hinterließ, sind die 20

---

[1]) Außer den obenerwähnten Schriften besitzen wir von Cassiodor noch eine Sammlung von Edikten und Briefen aus der Zeit der Ostgothenherrschaft in 12 Büchern unter dem Titel Variae, die eine wichtige Quelle für die Geschichte dieser Zeiten bilden; dann eine Kirchengeschichte, die aus einer Uebersetzung des Sozomenos, Sokrates und Theodoret in 12 Büchern zusammengestellt ist und im Mittelalter als Handbuch der Kirchengeschichte sehr im Gebrauch war; hierauf eine Chronik von Adam bis Theodorich. Sein Werk über die Thaten des Gothen ist uns in der Arbeit des Jornandes von Ravenna „über den Ursprung und die Thaten der Gothen" erhalten, worin dieser jenes zur Grundlage nahm. Außer diesen historischen Schriften sind noch folgende zu erwähnen: computus paschalis; commentarium de oratione et de octo partibus orationis; de ortographia und de schematibus et tropis etc.

Bücher der „origines sive etymologiae“ am wichtigsten, weil er darin eine Darstellung von dem ganzen Wissensumfange seines Jahrhunderts gibt. Sie wurden für die Folgezeit um so bedeutender, als darin sich viele und oft wörtliche Auszüge aus den Werken der Alten finden, die ihr sonst verloren gewesen wären. Es wird in dieser Encyclopädie zunächst über die artes liberales ziemlich cursorisch gehandelt. Die Philosophie bezeichnet hier Isidor als die Kenntniß der menschlichen und himmlischen Dinge, verbunden mit dem Bestreben eines guten Lebens und theilt sie dann in die Physik, Ethik und Logik[1]). Hierauf wird von der Medizin, der Jurisprudenz und den Zeitabschnitten, von den heiligen und kanonischen Schriften und den kirchlichen Gebräuchen gesprochen; worauf eine Betrachtung über Gott, die Engel und die verschiedenen Klassen der Heiligen folgt. Dann handelt es sich um die Kirche und die Secten, um die Sprachen, Völker und Reiche, um den Kriegsdienst, die Bürgerschafts- und die Verwandtschaftsgrade und um die Etymologie verschiedener Wörter. Ferner wird höchst dürftig über den Menschen gesprochen und über die Ungeheuer, worauf der Versuch einer Zoologie folgt. Daran schließt sich ein Buch über die Welt und ihre Theile, auch etwas Meteorologie, dann eine Betrachtung über die Erde und ihre Theile. Weiter wird dann über Gebäude und Ländereien, über Steine und Metalle, über landwirthschaftliche Dinge, über den Krieg und die verschiedenen Arten der Spiele, darunter über das Theater, über Schiffe, Bauwerke und Costüme, dabei über die Plastik und Malerei, und zuletzt über Nahrung und über Geräthe für das Haus und die Landwirthschaft gesprochen. — Wir sehen, daß dem ganzen Werke kein leitender Gedanke als Eintheilungsprinzip zu Grunde liegt, es ist eine einfache Zusammenhäufung alles dessen, was man damals für wissenswürdig hielt. — Isidor verfaßte dann historische Schriften: eine Chronik von Adam bis auf seine Zeit; eine Geschichte von den Königen der Gothen, Vandalen und Sueven; ein Buch über berühmte Männer. Weiter war er in der Exegese, Dogmatik und Apologetik thätig. Er schrieb

---

[1]) opp. ed. F. Arevalus Rom 1798. III. p. 99 ff.

drei Bücher Sentenzen, worin er größtentheils aus Augustin und Gregor dem Großen ein Handbuch der Glaubenslehre zusammenstellte, das im Mittelalter hoch geschätzt wurde und bis auf die Sentenzensammlung des Lombarden im Gebrauche blieb. Darin waren bereits manche das Nachdenken anregende Elemente enthalten. Er verfaßte dann zwei Bücher gegen die Juden, worin er sie für das Christenthum zu gewinnen versuchte. — Außer einigen liturgischen und asketischen Schriften ist ein Buch de ordine creaturarum von ihm vorhanden, in welchem er von oben, von der Trinität herabsteigend in einer natürlichen Reihenfolge über alle natürlichen und geistigen Kreaturen sich in kurzen Betrachtungen vom Standpunkte der Theologie aus ergeht. Endlich ist noch das Buch de natura rerum zu erwähnen, das zum Theil eine Art physikalischer Geographie enthält. — Auch Isidor ist kein Selbstdenker, seine Aufgabe und Stellung in der Geschichte ist nur die eines Sammlers, um den folgenden Zeiten in seinen Schriften die Impulse zu eigener geistiger Thätigkeit darzubieten. In seinem Vaterlande selbst vermochte er aber kein wissenschaftliches Leben anzupflanzen, da das Reich der Westgothen den Angriffen der muhamedanischen Araber nicht Stand halten konnte und mit diesen ein neues Volk, eine neue Religion und eine andere Form der Kultur sich in Spanien niederzulassen begann.

Mit dem Christenthum, das schon gegen das Ende des 2. Jahrhunderts in England und Irland, im 5. und 6. Jahrhundert auch in Schottland eindrang, hatte sich daselbst bald in zahlreichen Klöstern ein wissenschaftliches Streben, das sich freilich größtentheils auf das Gebiet der exegetischen Theologie beschränkte, eingeleitet. Besonders die beiden Klöster Bangor, das eine in Irland, in der Provinz Ulster, das andere in England, in Wallis, gelegen, wurden berühmte und einflußreiche Pflegerinnen desselben. Groß war die Zahl der hier sich zusammenfindenden Mönche, so daß sie sich bald in allenthalben angelegte Kolonien vertheilen mußten. Von dieser Thätigkeit in den irischen und britannischen Klöstern ging in der Folge die Wiederbelebung der Wissenschaft unter den germanisch-romanischen Völkern des Abendlandes aus. Während aber in Irland dieselbe sich ungehemmt bis ins 9. Jahrhundert,

wo die Dänen verheerend einbrachen, entwickeln konnte, wurde ihre Blüthe in England schon viel früher gestört. Zuerst fielen um die Mitte des 5. Jahrhunderts über die alten Briten von Norden her die Picten und Scoten herein, dann aber setzten sich die zu Hülfe gerufenen Angelsachsen selbst in England fest und drängten die Briten nach Wales zurück. Darüber ging die römisch-christliche Kultur größtentheils unter und ließ sich an ihrer Stelle das germanische Heidenthum und mit ihm die Barbarei nieder. Erst im 7. Jahrhundert gelang es dem von Rom aus geschickten Benediktiner Augustinus die Angelsachsen für das Christenthum zu gewinnen und damit auch unter ihnen den Grund zu einer Pflege der Wissenschaften zu legen. König Ethelbert von Kent gab ihm die Stadt Kanterbury sammt der Umgegend zum Bischofssitze, von dem aus sich nun abermals die christliche Bildung über England verbreitete. Besonders wichtig hiefür wurde die Besetzung desselben mit dem römischen Mönche Theodor von Tarsus, der mit seinem Freunde Hadrianus einen großen Schatz von Gelehrsamkeit mitbrachte und zugleich mit ihm an lernbegierige Schüler vermittelte. So fachte sich bald in Klöstern und Domschulen ein reges wissenschaftliches Leben an, das man von Rom aus durch zahlreiche Büchersendungen zu erhalten und zu fördern bemüht war[1]). Unter den englischen Gelehrten strahlte Beda der Ehrwürdige als das glänzendste Licht hervor. Er wurde auf einem Gute des Klosters Wirmouth (jetzt Jarrow) in Northum-

---

[1]) Von diesen Zeiten berichtet Beda (historia ecclesiastica IV. c. 2.): Et quia literis sacris simul et secularibus, ut diximus, abundanter ambo erant instructi, congregata discipulorum caterva, scientiae salutaris quotidie flumina irrigandis eorum cordibus emanabant; ita ut etiam metricae artis, astronomiae et arithmeticae ecclesiasticae disciplinam inter sacrorum apicum volumina suis auditoribus contraderent. Indicio est, quod usque hodie supersunt de eorum discipulis, qui latinam graecamque linguam aeque ut propriam, in qua nati sunt, norunt. Neque unquam prorsus ex quo Britanniam petierunt Angli feliciora fuere tempora, dum et fortissimos Christianosque habentes reges cunctis barbaris nationibus essent terrori et omnia vota ad super audita coelestis regni gaudia penderent et quicunque lectionibus sacris cuperent erudiri, haberent in promptu magistros, qui docerent.

brien, wo sehr viel für die Wissenschaft geschah, um 672 geboren, und schon als siebenjähriger Knabe von seinen Angehörigen dem dortigen Abte zur Erziehung übergeben. Mit neunzehn Jahren erhielt er das Diakonat, mit dreißig die Priesterwürde. Nur wenig und selten überschritt er den Umkreis des Klostergebietes, während der Ruhm seinen Namen weit über England hinaus und bis nach Rom trug und ihn zum Lehrer seines Jahrhunderts erhob; denn wie einfach und still auch sein äußeres Leben verfloß, um so reicher war doch sein inneres, das er ganz der Wissenschaft und dem Unterrichte seines Volkes gewidmet hatte. Er vereinigte in sich das ganze damalige Wissen; er war in den freien Wissenschaften bekannt, schrieb auf Grundlage des gleichnamigen Buches von Isidor eine Schrift de natura rerum und de arte metrica, wie er sich dann auch selbst als Dichter versuchte[1]. Er arbeitete in der Chronologie (de temporibus und de temporum ratione) und verfaßte Homilien zu den Evangelien und mit fleißiger Benützung der Väter Commentare zu den meisten Büchern des alten und neuen Testamentes, worin er der mystisch-allegorischen Exegese huldigt. Besonders verdient aber machte er sich durch seine Kirchengeschichte des angelsächsischen Volkes in fünf Büchern, die von der Ankunft Cäsars bis zum Jahr 731 sich erstreckt. Dann unternahm er es auch die heilige Schrift theilweise in die Sprache seines Volkes zu übersetzen, unter welcher Beschäftigung er am 26. Mai 735 starb. —

Auch Beda hinterließ uns keine selbstständigen wissenschaftlichen Arbeiten, namentlich war seine Seele von einer zu kindlich furchtsamen Frömmigkeit, um sich etwa gar auf die kühnen und gefährlichen Pfade des philosophischen Denkens zu begeben. Vielleicht hat ihn die Scheu vor metaphysischen Fragen auch von der Abfassung dogmatischer Schriften zurückgehalten. In dem ersten Kapitel seiner Schrift de natura rerum gewahren wir aller-

---

[1]) z. B. de miraculis S. Cuthberti; cucullus sive veris et hiemis conflictio; passio S. Justini martyris und Hymni im I. Band der Ausgabe von J. A. Giles: the complete works of venerable Bede in the original latin. XII. vol. London 1843—1844.

dings einen Anflug philosophischen Geistes, wenn er sagt, daß im göttlichen Worte die Welt von Ewigkeit her bestand, daß Gott in der formlosen Materie alle Elemente der Welt zugleich schuf, so daß sich im Sechstagewerk alle Wesen aus ihr allmählig entwickelten und daß aus dem Samen der Kreatur und den ursprünglichen Ursachen (primordialibus causis) im natürlichen Verlaufe die Welrzeit hervorgeht. Indeß sind auch dieß keine Beda eigenen Gedanken, sondern gehören dem hl. Augustinus an. Für die Erhaltung der antiken heidnischen Literatur hat Beda fast gar nichts gethan, wohl deßhalb, weil ihm viel mehr an der christlichen Bildung und Geschichte seines Volkes lag, dann aber auch, weil er nicht in gleicher Weise wie Isidor an den Quellen des Alterthums saß. —

Am berühmtesten wurde um diese Zeit York, wo die sieben freien Künste neben der Theologie gelehrt wurden. Hier wurde Alcuin oder Albin um 735 aus adeligem Geschlechte geboren. Er wuchs, für den geistlichen Stand bestimmt, im Kloster heran und kam in die Domschule, wo Egbert und Aelbert, welche sich auf dem Bischofssitze von York folgten, als Vorstände und Lehrer wirkten. Besonders der Letztere ließ sich Alcuins Ausbildung angelegen sein und nahm ihn zu einer wissenschaftlichen Reise auf den Continent mit. Nach ihrer Rückkehr wirkte Alcuin neben Aelbert an der Domschule in York und, als dieser nach Egberts Tod 766 die erzbischöfliche Würde erhielt, übernahm Alcuin an seiner Stelle die Oberleitung der Schule und die Aufsicht über die für die damaligen Zeiten ziemlich bedeutende Bibliothek. Während seines Lehramtes hob sich fortwährend der Ruf der Anstalt und strömten viele und ausgezeichnete Schüler herbei. Als Aelbert am 8. Nov. 780 starb, holte Alcuin für den Nachfolger Eanbald, der gleichfalls ein Zögling der Domschule war, in Rom das erzbischöfliche Pallium und traf auf dieser Reise in Parma mit Karl dem Großen zusammen, dessen Geist damals voll von Entschlüssen und Plänen für die Bildung seiner Franken war. Denn wohl nirgends mehr in Europa, wo vor der Völkerwanderung eine Kultur aufgeblüht war, war dieselbe so sehr niedergetreten und vertilgt worden wie in Frankreich. Die Franken kamen völlig

roh in das eroberte Gallien und ihre Mischung mit den früheren Bewohnern mehrte keineswegs ihre Bildung, sondern trug noch dazu bei auch bei diesen die letzten Reste eines wissenschaftlichen Sinnes zu zerstören und auf alle Weise eine große moralische Barbarei einzuleiten. Das Königshaus der Merovinger war ohne allen geistigen Schwung und bewirkte durch seine grauenhafte Entartung nur die Steigerung der allgemeinen Corruption. Bis ins 8. Jahrhundert herab gewahren wir hier nur ein fortwährendes Sinken jeder Bildung, bis endlich mit Karl dem Großen eine neue und bessere Zeit begann [1]. In ihm lebte nicht minder die Idee der Schöpfung eines neuen Weltalters der Bildung und Gesittung, als die der Gründung eines Weltreiches. Nicht bloß im Interesse des letztern, auch im Interesse der Kultur führte er seine Kriege. Weil er erkannte, daß in der Kirche die Macht und der Inhalt derselben lag, darum beugte er ihr sein königliches Haupt, räumte ihr als Erzieherin der Völker und als Mutter der europäischen Bildung die höchste Stelle in der Societät ein und wurde im Waffenkleide ihr gewaltiger Missionär. Die heftigen Leidenschaften einer noch ungebildeten frischen Natur rangen mit höhern Ideen um den Besitz seiner Persönlichkeit und vielfach mußte er den erstern seinen Tribut bezahlen. Aber als diese trotzige Natur, die den Geist sich zu unterwerfen ringt, ist er ganz der Repräsentant seiner Zeit, die aus dem Zustand der Barbarei in den der Kultur übergehen will. Es ist ein Zeitalter der Dämmerung, das auch in ihm sich reflektirt: da ist keine Sünde in ihm, die nicht der Lichtstreifen einer Tugend mildert und erhellt, aber auch kaum eine Tugend, die nicht der Schatten einer Sünde trübt. Die Jugend des außerordentlichen Mannes war ebenfalls jedes wissenschaftlichen Unterrichtes baar gewesen, er hatte nicht einmal die lateinische Sprache gelernt, ja er konnte nicht schreiben und mußte erst im reiferen Alter das Versäumte hereinzubringen suchen. Aber sein für alles Große empfänglicher Geist empfand diesen Mangel schmerzlich, er rief Gelehrte zu sich

---

[1]) confer hierüber Staudenmaier: Johann Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. I. Bd. p. 51—81.

und gründete Schulen und strebte für sich und sein Volk nach Bildung. In Alcuin aber schien Karl vor allem den Mann gefunden zu haben, der dafür höchst fruchtbar und segensreich wirken könnte und so suchte er ihn denn bei der Zusammenkunft in Parma für den großen Zweck zu gewinnen. Alcuin ging darauf ein und kam, nachdem er in seiner Heimath die Erlaubniß hiezu erhalten hatte, mit einigen Gehülfen 782 nach Frankreich und an den Hof Karl des Großen. Dieser hatte die ohnedem schon unter den Merovingern bestandene Hofschule, wo von einigen Klerikern die Prinzen und andere Söhne vornehmer Geschlechter unterrichtet wurden, wieder erneuert. An ihr entfaltete nun Alcuin sein gedeihliches Wirken. Der König und sein ganzes Haus ließen sich von ihm unterrichten und von allen Seiten strömten Schüler herbei, nicht bloß Geistliche sondern auch Laien, da Karl die Verleihung jedes kirchlichen und weltlichen Amtes von wissenschaftlicher Bildung abhängig zu machen anfing. So wurde Alcuin der Lehrer der Franken. Allenthalben entstanden allmählig Schulen, an den Kathedralen und in den Klöstern; hohe Schulen, wo die sieben freien Künste und die Theologie gelehrt wurden, Seminarien für Gesang und Kirchenmusik und niedere Anstalten für den nothdürftigsten Unterricht. Auf alle Weise munterte Karl zum Studium auf, er belohnte die Fleißigen und tadelte oder bestrafte die Faulen. Um das Jahr 790 erbat sich Alcuin von dem König die Rückkehr in sein Vaterland, da er seine Mission für geendigt hielt; er kam aber schon 792 mit einigen englischen Klerikern wieder zurück, da ihm die politischen Wirren in der Heimath nicht behagten und die dringende Einladung des Königs ihn nach Frankreich rief. Er stand jetzt diesem in seinem Kampfe gegen den Adoptianismus und gegen die Bilderverehrung des Orients bei und beschloß, sich für immer im fränkischen Reiche niederzulassen. Doch war ihm bei seinem vorgerückten Alter und seiner leidenden Gesundheit das Leben am Hofe zu unruhig und angreifend, zumal derselbe keine feste Stätte hatte, sondern mit dem König herumwanderte, und bald zu Aachen, bald zu Worms, bald zu Mainz, bald zu Paris u. s. w. sein Lager aufschlug. Karl erhob Alcuin daher 796 zum Abte von St. Martin zu Tours,

wo dieser sogleich eine Schule gründete und an der wissenschaftlichen Bildung und Reform zu arbeiten fortfuhr. Er war der geistige Mittelpunkt des fränkischen Reiches, stand als Abt mit allen Gelehrten desselben in Correspondenz und blieb nach wie vor des Königs intimster Rath, auf dessen politische Thätigkeit er nicht selten bestimmend einwirkte. Besonders sorgte Alcuin in Tours auch für die Bibliothek, doch wurde er in seinem Alter etwas engherzig, da er die profanen heidnischen Autoren, die ihn selbst in seiner Jugend so sehr angezogen hatten, daß er gewöhnlich über Virgil die Psalmen vergaß, von dem Studium ausgeschlossen wissen wollte, wie er denn auch Karl's Bemühen, die alten germanischen Sagen und Lieder zu erhalten nicht nur nicht unterstützte, sondern sogar mißbilligte. Er starb am 19. Mai 804 [1]).

Alcuin gehörte damals zu den größten Gelehrten des Abendlandes, aber auch seine Wissenschaft litt an dem Mangel des Originellen, auch er ist kein eigenthümlicher oder gar bahnbrechender Geist und wandelt fast sklavisch auf den Pfaden der Früheren; doch verräth er einigen Sinn für spekulative Untersuchungen und zeigt hie und da Ausflüge eines philosophischen Denkens. Wir haben von ihm einige Schriften, die in das Gebiet der allgemeinen Wissenschaften und der Philosophie gehören, wie den Dialog de grammatica mit dem Anhang über die Orthographie, ferner de rhetorica et virtutibus und de dialectica, dann die disputatio Pippini cum Albino scholastico, gleichsam ein Katechismus der Naturgeschichte, wo freilich statt sachlicher Aufklärungen meistentheils bildliche Antworten gegeben werden, wie z. B. hiems est exsul aestatis etc.; endlich das Buch de animae ratione geschrieben für die Jungfrau Eulalia. — Den Namen Philosophie leitet Alcuin von der Liebe zur Weisheit ab und definirt sie dann selbst nach Isidor von Sevilla als Untersuchung der Wesen und als Erkenntniß der menschlichen und göttlichen Dinge, soweit eine solche dem Menschen zu erreichen möglich ist. Dazu nannte er sie noch einen

[1]) Ueber Alcuin's Leben confer Lorentz: Alcuin's Leben. Halle 1829; dann Monnier: Alcuin et son influence littéraire, religieuse et politique chez les Francs. Paris 1853.

Schmuck des Lebens, das Bestreben gut zu leben, eine Betrachtung des Todes und eine Verachtung der Welt; Bestimmungen, die wir schon oben bei Cassiodor fanden. Er folgt dann auch darin Isidor, daß er sie aus Wissenschaft und Meinung (scientia et opinio) bestehen läßt. Wissenschaft ist das Erfassen einer Sache aus einem Vernunftgrund, wie die Erkenntniß der Sonnenfinsterniß; Meinung aber, wenn eine ungewisse Sache unbekannt ist und durch keinen festen Vernunftgrund bestimmt werden kann, wie z. B. die Größe des Himmels [1]). Die Philosophie wird dann eingetheilt in Physik, Ethik und Logik; die erstere zerfällt wieder in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie; die Ethik aber in die vier Cardinaltugenden, in Klugheit, Gerechtigkeit, Stärke und Mäßigung; die Logik endlich in Dialektik und Rhetorik. Die Dialektik wird als „disciplina rationalis quaerendi, diffiniendi et disserendi etiam et vera a falsis discernendi potens" bestimmt. Sie bespricht die Isagoge des Porphyrius, etwas ausführlicher die Kategorien des Aristoteles, handelt dann von der Argumentation und Definition und bringt zuletzt noch Einiges aus der Topik und über die Lehre vom Urtheil. — Die Theologie, welcher die andern Wissenschaften zu dienen haben, ist diejenige Wissenschaft, wodurch wir das Sichtbare überschreitend etwas von den göttlichen und himmlischen Dingen mit dem Geiste allein betrachten [2]) — In der Schrift über die Seele treffen wir auf folgende Bestimmungen: die Seele, der das Bild und Gleichniß Gottes eingedrückt ist, soll für ihn leben und das Fleisch beherrschen. (c. 2.) Nach den Meinungen der Philosophen zerfällt sie in drei Theile, in den begehrlichen, vernünftigen und eifrigen (irascibilis). Die Begierde und den Zorn hat der Mensch mit den Thieren gemein, aber durch die Vernunft überragt er sie, durch sie soll er die niedrige Seele beherrschen, woraus ihm dann die vier Cardinaltugenden entspringen, die ihn Gott annähern (c. 3 und 4) Das Ebenbild des Schöpfers trägt die Seele im Geiste

---

[1]) confer bei **Monnier** nähere und weitere Nachweise über die Art, wie Alcuin seine Vorgänger ausschrieb p. 30 ff. Ueber seine Lehrweise p. 56. ff.

[2]) Alcuini opera ed Frobenius. II. t. 1 vol. p. 335.

(mens), aber durch eigene Sünden kann sie sich verletzen (c. 5.). Sie hat das Bild der Trinität in sich, indem sie als Intelligenz, Wille und Gedächtniß dennoch nur eine Substanz und ein Leben ist; in ihr sind daher jene drei Eigenschaften eins, wie sie auch unter sich bezogen sind; ich erkenne nämlich mein Erkennen, Wollen und Erinnern und ich will mein Erkennen, Erinnern und Wollen und erinnere mich endlich an mein Erkennen, Wollen und Erinnern (c. 6.). Durch die Sinne nimmt die Seele die Dinge wahr, die sie mit wunderbarer Schnelligkeit in sich zu Ideen formt und im Gedächtniß niederlegt (c. 7.). Doch kann sie in demselben Moment nicht Verschiedenes denken, nicht zugleich an Jerusalem und Rom; eines nur bleibt im Bewußtsein, worauf erst das andere folgt. Successiv ist unser Denken, während vor Gott Alles zumal gegenwärtig ist (c. 8.). Das Leben des Körpers ist die Seele, das Leben der Seele ist Gott. Mit Ewigkeit und Glückseligkeit ist sie begnadet worden; die letztere besitzt sie aber, wenn sie Gott in sich hat, während sie die Unsterblichkeit nicht verlieren kann; die sündige Seele lebt daher nur ein halbes Leben (c. 9.). Die Seele oder der Geist ist eine erkennende, vernünftige, stets bewegte und lebendige, für das Gute und Böse empfängliche, freie Wesenheit; unsichtbar, unkörperlich, ohne Gewicht und Farbe, in jedem Gliede des Leibes ganz gegenwärtig (c. 10.). Nach ihren verschiedenen Funktionen wird die Seele auch verschieden benannt: *anima*, weil sie den Leib belebt; Geist (spiritus), wenn sie betrachtend thätig ist; Sinn, wenn sie empfindet; Geist (animus), wenn sie Einsicht hat; Verstand, wenn sie erkennt; Vernunft, wenn sie unterscheidet; Wille, wenn sie beistimmt; Gedächtniß, wenn sie sich erinnert. Die Seele selbst ist einfach und untheilbar (c. 11.). — Die Seele steht mit ihrem Leibe in der innigsten Verbindung; das Licht trägt ihr durch die Sinne die Formen äußerer Dinge zu, die sie in sich ordnet und aufbewahrt. Jeder Schmerz des Leibes affizirt auch sie (c. 12.). Wie die Seele entsteht, weiß nur Gott allein; gewiß ist, daß er ihr Urheber ist; doch ist sie kein Theil Gottes, weil sie sonst nicht sündigen könnte. Sie ist kein Körper und kann darum auch nicht sterben (c. 13.). Die Schönheit der Seele ist die Tugend, ihr Schmuck das Studium der Weisheit,

aber nicht jener, die auf der Erde verweilt, sondern jener, die Gott verehrt und liebt (c. 14.).

Wir haben von Alcuin noch eine Reihe theologischer Schriften zur Liturgie, Exegese und Dogmatik, dann Biographien von Heiligen und eine Sammlung von Gedichten und Briefen. Seine Commentare zu einigen Büchern des alten und neuen Testamentes gefallen sich in der mystischen Exegese und in einem oft geistreichen Allegorienspiel; auch findet sich darin manchmal ein speculativer Gedanke (z. B. im Commentar zum Johannesevangelium opp. I. t. 1. vol. 2. p. p. 463), doch ist auch hier Alcuin nirgends ursprünglich und selbstständig, sondern entlehnt von den Vätern. Von seinen dogmatischen Werken sind besonders hervorzuheben die 3 Bücher de fide ss. trinitatis, worin er ein Compendium der Dogmatik mit besonderer Rücksicht auf die Trinitätslehre gibt und mehr als anderswo Spuren eines philosophischen Gehaltes wahrnehmen läßt, die allerdings größtentheils wieder Augustinus angehören. So lib. I, c. X., wo er die Frage behandelt, wie die Kategorien auf Gott anzuwenden sind, und darauf antwortet, daß die einen eigentlich ihm zugeschrieben werden können, wie Substanz, Handeln; andere nur metaphorisch, wie Art, Zeit, Lage, Leiden und endlich andere beziehungsweise, wie Vater, Sohn und Geist. Oder lib. II. c. IV., wo er über die Unendlichkeit Gottes spricht und annimmt, daß er Alles in sich fasse und überall ganz, nicht bloß theilweise enthalten sei.[1])

Da Karl's Nachfolger Ludwig der Fromme den Eifer seines Vaters für die Pflege der Wissenschaften nicht theilte und ihnen

[1]) confer noch lib. II. c. 1, 7 und 9 derselben Schrift. Ebenso in den 28 Quästionen de trinitate ad Fredegisum interr. 16, wo es heißt: Nullatenus aliud est in deo esse, aliud vivere vel aliud intelligere vel aliud posse; quia deus eo ipso, quo est, vivit, et eo, quo vivit, intelligit, et eo, quo intelligit, potest, et eo, quo potest, est; quia simplex deitatis natura unum habet, est, vivit, intelligit et omnia potest. . . In deo vero haec omnia unum atque idem sunt. opp. I. t. 2 vol. p. 741. Bestimmungen der absoluten Substanz (ep. 122 und 123 opp. I. t. 1 vol p. 177 und 178), welche allein wahrhaft ist, weil sie unveränderlich ist.

nicht fördernd entgegenkam, so machten dieselben unter seiner Regierung lange die Fortschritte nicht, die man aus ihrem Aufblühen zu Karl's Zeit von der nächsten Zukunft zu hoffen berechtigt war. — Unter Alcuins Schülern sind zwei zu erwähnen, die sich mit philosophischen Problemen beschäftigten, Fredegisus, sein Nachfolger in der Abtei zu Tours, und der berühmte Rabanus Maurus, Abt zu Fulda und später Erzbischof von Mainz. — Fredegisus scheint einen bedeutenden Zug zur Philosophie in sich verspürt zu haben, wie schon aus den Fragen hervorgeht, die ihm Alcuin beantwortet. Wir besitzen aber auch von ihm noch einen Brief an Karl den Großen, worin er die Frage aufwirft, ob das Nichts etwas sei oder nicht sei (nihilne aliquid sit annon). Er sagt, er wolle zuerst mit der Vernunft, dann mit der Autorität darauf antworten, nennt hiebei auch die letztere eine Vernunft, aber versteht darunter, wie sich gleich aus dem Folgenden ergibt, nur die Kirchenlehre. Der Vernunftbeweis ist, daß jeder Name auf ein Reales sich beziehe, so auch der Name des Nichts, dem daher ein Sein entsprechen müsse (omnis significatio est quod est. Nihil autem aliquid significat. Igitur nihil ejus significatio est quid est, id est, rei existentis). Man könnte darin Realismus erkennen, der die Namen nicht für bloße flatus vocis erklärt, sondern darin die ideellen Symbole von wirklichen Existenzen erkennt. Fredegisus geht hierauf zum Beweis ex autoritate über, indem er die Finsternisse, von denen die hl. Schrift spricht und die in der That gleichsam der physikalische Begriff des Nichts sind, als real zu erweisen unternimmt. Bei allem Drange in die Tiefe begegnet uns doch hier ein großer Mangel an Scharfsinn, wenn wir auch eine gewisse dialectische Gewandtheit nicht zu verkennen vermögen. Wir führen einiges aus dieser Argumentation an. Die hl. Schrift schreibt den Finsternissen das Sein zu, wenn es in ihr heißt, die Finsternisse w a r e n über dem Abgrund. Oder wenn sie erzählt, daß eine Finsterniß über Egypten kam, die so dicht war, daß man sie mit den Händen greifen konnte, denn offenbar muß das, was greifbar ist, wirklich sein. So heißt es weiter in ihr: der Herr schied das Licht von der Finsterniß und nannte diese Nacht, jenes Tag. Wenn nun der Name Tag auf

ein Reales gebe, so kann auch der Name Nacht nicht nichts bezeichnen. Der Schöpfer drückte den Dingen, die er gründete, Namen ein, damit mit ihrem Namen benannt jede Sache erkannt werden würde. Und nicht bildete er eine Sache ohne einen Namen, noch setzte er einen Namen ohne entsprechende Existenz. — Auch das neue Testament wird zum Erweise herbeigezogen. Wenn Christus (Matth. 8.) sagt, die Söhne des Reiches werden in die äußeren Finsternisse hinausgestossen, so geht daraus nicht nur ihre Existenz überhaupt, sondern auch ihre örtliche Existenz hervor, da die äußeren Finsternisse innere voraussetzen und damit also eine Oertlichkeit involviren. Endlich, wenn es bei Lucas 11. heißt, wenn ein Licht in dir ist, wie groß werden selbst die Finsternisse sein, so ergibt sich für die Finsterniß sogar die Quantität und da diese nur Attribut der Körper ist, die Körperlichkeit[1]).

Rabanus Maurus war es, der in dem Kloster zu Fulda zuerst den Wissenschaften einen Sitz in Deutschland gründete und sich weniger durch seine eigenen Werke, als durch seine Bemühungen um ihre Hebung und Tradition unsterbliche Verdienste errang. Er ist vorzugsweise Theologe und verfaßte eine Reihe von Commentaren zur hl. Schrift, wo er sich aber streng an die Meinungen und Auslegungen der Väter hielt und sie völlig unselbstständig wiederholte. Auch in der Philosophie hat er gearbeitet, aber in gleicher Weise als Compilator und Abschreiber. Wir haben von ihm 2 Bücher de arte grammatica und eine ziemlich weitläufige Schrift de universo in 22 Büchern, die sich ganz nach dem Vorgange der Etymologien des Isidor mit allen Gebieten des damaligen Wissens beschäftigt und worin auch dieselben größtentheils ausgeschrieben werden. Im 15. Buch c. 1 kommt er auch auf die Philosophie zu sprechen, bringt aber außer einigen Notizen aus der Geschichte der Philosophie nichts anders, als was sich bei Isidor und Alcuin findet.

Die Wirksamkeit des Rabanus Maurus fällt noch in die Zeit Karl des Kahlen (840—873), der nach dem Vorbilde seines Ahnherrn, Karl des Großen, ein wissenschaftliches Leben allent-

---

[1]) St. Baluzii Miscellan. lib. I. 403—408.

halben zu erwecken bemüht war und zu diesem Behufe die bedeutendsten Gelehrten des Abendlandes an seinen Hof berief. Seine Bemühungen waren nicht erfolglos, eine Reihe berühmter Namen erhob sich um ihn und eine rege literarische Thätigkeit leitete sich ein. Unter allen Leistungen jener Zeit war aber die weitaus hervorragendste Erscheinung das System des Johannes Scotus Erigena, zwar gleichfalls zum größten Theil auf der Grundlage patristischer Ideen erbaut, aber doch für jene Zeit von einer überraschenden Großartigkeit der Conception, einer unerhörten Kühnheit des Gedankens und einem damals einzigen Reichthum spekulativen Geistes, der sich den größten Philosophen congenial erweist. Wie jeder von diesen die Erkenntniß der Wahrheit als die Seligkeit preist, so auch Erigena[1]), welchen diese Ueberzeugung in gleicher Weise auf den Bahnen der Forschung vorwärts trieb und vor keiner Höhe und Tiefe des Gedankens zurückbeben ließ.

Zweites Kapitel.

Leben und Schriften des Johannes Scotus Erigena.

Das Leben des Johannes Scotus Erigena ist zum Theil in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt, Anfang und Ende desselben ist uns unbekannt, wir können nur annähernd und mit einiger Wahrscheinlichkeit den Ort und die Zeit seiner Geburt und seines Todes bestimmen. Sein Name Scotus spricht jedenfalls für schottische Abstammung, wie ihn denn auch mehrere seiner Zeitgenossen geradezu als einen Schotten bezeichnen. Papst Nicolaus I. sagt in seinem Schreiben über ihn an Karl den Kahlen: Joannes genere (natione) Scotus[2]); Hincmar von Rheims[3]) und der römische Bibliothekar Anastasius nennen ihn Scotigena[4]);

---

[1]) de praedest. XVIII. 9.

[2]) Abgedruckt bei Floß: Joannis Scoti opera quae supersunt. 1025—1026.

[3]) de praedest. dei et de lib. arbitr. opp. I. t. p. 232.

[4]) Bei Floß p. 1027.

Prudentius von Troies[1]), Pardulus von Laon[2]) und die Beschlüsse der Synoden von Valence und Langres schlechtweg Scotus.[3]) Die Schotten aber hatten in frühester Zeit Irland inne und kamen erst von da — ungefähr im 4. Jahrhundert — auch in das heutige Schottland zu den Picten, weßhalb Irland und Schottland früher Scotia genannt wurden und zwar Irland Scotia magna oder major, Schottland Scotia minor. Von diesem drangen dann die Schotten im 5. Jahrhundert nach England herab und scheinen sich längere Zeit in Wallis behauptet zu haben. Demnach wohnten Schotten in Irland, Schottland und England und sagt der Name Scotus wohl, daß Johannes aus einem schottischen Geschlechte war, bezeichnet aber durchaus seine Heimath nicht näher. So konnte es geschehen, daß die drei Reiche von Großbritannien sich um die Ehre seiner Geburt stritten und sich Gelehrte fanden, welche die Ansprüche jedes derselben vertraten. Mackenzie versuchte die in Schottland gelegene Stadt Aire als den Geburtsort des Johannes zu erweisen, von ihr soll sein weiterer Name Erigena seinen Ursprung haben, indem Erigena soviel sei als Airi gena d. h. der in Aire Geborene.[4]) Thomas Gale hingegen, der zu Oxford 1681 zuerst das Werk de divisione naturae herausgab, nahm England und näher Wallis als seine Heimath an; er leitete nämlich den Namen Erigena von Ergene ab, einem nicht unbeträchtlichen Theil der Grafschaft Hereford, welcher an Wallis grenzt und in der Diöcese Menevia lag. In diesem Bezirke befand sich auch ein Ort Eriuven, welcher Name nur wenig von Eringen, zusammengezogen Ergene, abweicht. Dieser Landestheil wurde noch zu Gale's Zeiten von den Wallisern Erynug oder Erinue genannt. So wäre denn Erigena entweder von dem Bezirk Ergene oder von dem Geburtsort

---

[1]) bei Floß 349 und 350 in dem hier abgedruckten Fragment aus der Schrift des Prudentius gegen Johannes in der Prädestinationsfrage.

[2]) bei Thomas Gale in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Schrift de divisione naturae p. 5.

[3]) can. VI. Synod. Valent; can. IV. Synod. Ling. bei Floß p. 355—356.

[4]) Lives and characters of Scots Writers. Edinburgh. 1708 v. I. p. 49.

Eriuven hergenommen und würde der in Ergene oder in Eriuven Geborne heißen; Scotus aber würde andeuten, daß Johannes von Schotten abstamme, die sich hier niedergelassen haben [1]). Diese Conjektur fand großen Beifall; mehrere, die über Erigena schrieben, schlossen sich ihr an [2]). — Für Irland endlich erhoben sich die Verfasser der histoire literaire de France [3]) und Thomas Moore, welch letzterer Erigena ganz einfach als den in Erin oder Irland Gebornen übersetzte. [4]) Auch Floß, der jüngste Herausgeber der auf uns gekommenen Werke des Johannes, hat sich für Irland entschieden, aber er hat den Namen Erigena auf eine ganz andere Weise erklärt. Derselbe wäre nach ihm eine Entstellung von Jerugena, welche sich aus dem 15. Jahrhundert, wahrscheinlich von Johann von Trittenheim, herschreibe. In den ältesten Codices nämlich, welche Floß zum Behufe seiner Ausgabe einsah und verglich, kommt niemals der volle Name Joannes Scotus Erigena vor, sondern nur Joannes Scotus oder Joannes Jerugena (letzterer nur an der Spitze der Uebersetzung des Dionysius, an welcher Stelle ein Florentiner- oder Darmstädtercodex auch Eriugena haben), dann Joannes sapientissimus, auch wohl Joannes allein. Jerugena aber sei eine Zusammensetzung aus *ἱερου* scilic. *νήσου* und gena, nach dem Beispiel von Grajugena, wie Johannes selbst den

---

1) Gale a. a. O. p. 10.

2) So Staudenmaier: Johannes Scotus Erigena ꝛc. p. 106—109; Hock in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie XV. Heft. p. 34—35; der anonyme Verfasser der Schrift: de vita et praeceptis J. Sc. Er. p. 6 im Abdrucke bei Floß ꝛc.

3) t. V. p. 416.

4) history of Ireland. vol. I. p. 301: „But the most remarkable man that Ireland, or, perhaps, any other country, sent forth, in those ages, was the learned and subtle John Scotus, whose distinctive title of Erigena, or, as it was sometimes written, Eringena (?), points so clearly to the land of his birth, that, among the numbers who have treated of his life and writings, but a very few have ventured to contest this point.“ — Auch Schlüter in der praefat. zu seiner Ausgabe des Werkes de divisione naturae p. 3. und Weiß (Alfred der Große p. 354) sind dieser Meinung.

hl. Maximus benenne, und sage soviel als ein Abkömmling aus der heiligen Insel oder der Insel der Heiligen, wie Irland früher genannt wurde. Die Späteren nun, welche diese Uebersetzung weniger verstanden hätten, änderten Jerugena in Eriugena, damit der Name auf Erin anspiele, woraus dann allmählig Erygena und Erigena geworden sei, da der Buchstabe u nicht selten in der Form von y geschrieben wurde[1]. Durch die von Floß constatirte Thatsache, daß sich in den meisten ältesten Codices Jerugena findet, fallen offenbar die Erklärungen von Mackenzie und Gale, von denen die letztere überhaupt höchst gezwungen und gewaltsam ist, indem Eriugena und Erigena aus Ergene und gena oder gar aus Eriuven und gena zusammengezogen sein müßte[2]. Aber auch die Deutung von Floß will mir nicht ganz gefallen. Es ist allerdings sehr wohl möglich, daß Johannes sich die ihm imputirte Spielerei mit ἱεροῦ und gena erlaubt habe, obwohl dieselbe keineswegs rein nach dem Beispiel von Grajugena vorgenommen sein kann, da wir dort ein gewöhnliches Adjektivum, hier aber einen Orts- oder Volksnamen vor uns haben, bei welchen Namen allein eine solche Bildung vorzukommen pflegt. Zudem läßt sich, da νῆσος generis feminini ist, gar nicht so einfach νήσου als Substantiv für ἱεροῦ supponiren. Ich für meinen Theil pflichte der Ansicht der Verfasser der französischen Literaturgeschichte und des Thomas Moore bei, nur möchte ich die Ableitung etwas anders vornehmen. Irland wurde be-

---

[1] Prooem p. XIX und XX. Die neue Schwierigkeit, welche durch Wilhelm von Malmesbury entsteht, welcher in einem Codex am Titel der Uebersetzung einer Hierarchie des hl. Dionysius Heruligena gelesen haben will (in lib. V. de pontificibus inedito, bei Gale l. c. p. VII.), wonach Johannes zuletzt noch aus Panonnien stammen würde, löst Floß mit der Bemerkung: Eruligena sei nichts anderes als Erinigena = der aus Erin Entsproßene; Eruligena und Erinigena unterscheiden sich nämlich kaum in der Schrift der Codices, in denen uli und ini sich ähnlich sind. ibid.

[2] Gale selbst kann nicht umhin zu bemerken: Qui observaverit, quantae in aliis dictionibus barbaris ad normam latinam detorquendis mutationes plerumque fiant, non aegre has leviusculas (?) alterationes mihi hac in voce concedet. ib. p. 10.

kanntlich von den Lateinern mit Hibernia, von den Griechen aber mit Ἰέρνη gegeben[1]); aus dem Griechischen Ἰέρνη und aus gena scheint mir nach dem Beispiel von Grajugena, Trojugena auch Jerugena gebildet zu sein, was dann der aus Irland Entsprossene hieß, womit auch das gleichfalls in einigen ältesten Codices sich findende Eriugena (aus Erin und gena) übereinstimmt.

Daß Johannes Scotus in Irland geboren und gebildet wurde, halte ich aber noch aus andern Gründen für das Wahrscheinlichste. Jene freie und kühne Denkungsweise nämlich, welche ihn auszeichnet, konnte er sich weniger in dem damals strenggläubigen England aneignen, als in irländischen Klöstern. Wir wissen ja, daß in der altbritischen Kirche ein etwas freier und eigenwilliger Geist heimisch war, als dessen Abkömmling uns auch Pelagius bekannt ist, dessen Lehre offenbar unter allen Häresien den gefährlichsten Angriff auf das Christenthum enthielt, weil sie seine anthropologischen Fundamentaldogmen umstieß, indem sie das Wesen der Erbschuld und Gnade völlig verkannte und die Selbstgerechtigkeit des Menschen lehrte. Das altbritische Glaubensbekenntniß wich in manchen Punkten des Kultus und der Disciplin von der römischen Praxis ab und befand sich daher zu Rom in einer fast häretischen Opposition, welche in Irland noch fortdauerte, nachdem sie bereits in England durch die christianisirten Angelsachsen bewältigt worden war; wie man denn

---

[1]) Aristoteles de mundo c. III.; Strabo Geographiae lib. I.; Pomponius Mela de situ orbis lib. I. c. 3. Iverna; Steph. Byzantinus liber de urbibus; Claudius Claudianus in Rufinum. lib. I. Die Zeugnisse sind gesammelt: monumenta historica britannica. vol. I. — Eirinn, s. f. (an Irish corruption of Jar-fhonn, the western land; or Jar-inn, contracted for Jar-innis, the western isle). Ireland. Irish antiquarians hold out, with more ingenuity than truth, that Eirinn is a contraction of Jiaruinn, the iron Island; Ireland having once been remarkable for its mines of iron, as well as of tin and copper. Armstrong, Gaelic Dictionary. — Erin, a name of Ireland; from „ear" or „iar" west, and „in" an island. Macpherson the poems of Ossian. 245. So würde auch das Gälische Wurzelwort von Erin die Bildung Jerugena wenigstens theilweise erklärlich machen.

auch in Irland in dem sogenannten Dreicapitelstreite gegen den Papst Partei nahm. — Ein weiterer Beleg für diese Richtung ist ein zu Bonifazius Zeiten auftretender Mönch Clemens, der gleichfalls aus Irland nach Deutschland herübergekommen war und eine Reihe von Sätzen aufstellte, welche auf einem Concil zu Soissons 744 und ein Jahr später auf einer Lateransynode verworfen werden mußten. — Die britische Kirche rühmte sich orientalischer Abstammung und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sich bei ihr auch der spekulative Geist des christlichen Orients niederließ, der, nachdem er in England mit den christlichen Angelsachsen erstickt worden war, in Irland drüben noch fortwirken und in manchem Kopfe die allerkühnsten Ideen reifen mochte[1]). Aus einer solchen geistigen Atmosphäre stammt sicherlich Johannes Scotus, welcher nicht erst nach seiner Ankunft in Gallien, sondern schon vorher vielfach mit der patristischen Philosophie bekannt geworden und zu einer gewissen wissenschaftlichen Reife gelangt war. Diese hätte er aber damals schwerlich mehr in England gewinnen können, wo die Einfälle der Dänen abermals die Studien niedergetreten hatten, während sie in Irland noch blühten. — Wir haben aber endlich auch noch ein ziemlich deutliches und unverwerfliches Zeugniß für seine Herkunft aus Irland, ein Zeugniß, das nur eine übertriebene kritische Gewissenhaftigkeit beanstanden und in seiner Beweiskraft schmälern könnte, nämlich eine Stelle aus der Schrift des Prudentius von Troies gegen Johannes Scotus. Hier heißt es in ironischem Tone: „Te solum

---

[1]) Benedikt von Aniane spricht in einem Briefe von besondern Schlußweisen, welche die Schotten in der Trinitätslehre anwendeten: „Unde apud modernos scholasticos, maxime apud Scotos, stesyllogismus delusionis, ut dicant trinitatem, sicut personarum, ita esse substantiarum; quatenus si adsenserit illectus auditor trinitatem trium esse substantiarum deum, trium derogetur cultor deorum; si autem abnuerit, personarum denegator culpetur; culpetur propter idioma graecum, derogetur propter sermonem latinam. Sed haec de fide et omnis calliditatis versutia simplicitate fidei catholicae est puritate vitanda, non captiosa interjectione linguarum, scaeva impactione interpolanda. St. Baluzii miscell. lib. V. p. 54—55.

acutissimum Galliae transmisit Hibernia, ut, quae nullus absque te scire poterat, tuis eruditionibus obtineret.“[1]) Obwohl aus dieser Stelle noch nicht hervorgeht, daß Johannes auch in Irland geboren worden sei, da er ja zu seiner Ausbildung erst dahin gekommen sein konnte, so wäre dieß doch ein höchst müßiges Bedenken, wofür uns gar kein Anhaltspunkt vorliegt.

Wie der Ort, so ist uns auch das Jahr der Geburt des Johannes Scotus nicht überliefert worden. Am sichersten dürfte es sein, dasselbe zwischen 800 und 815 zu verlegen; denn wie sich zeigt, war Johannes schon einige Jahre vor 850 in Gallien gewesen, da er um diese Zeit bereits in großem Ansehen stand, 851 seine Schrift über die Prädestination geschrieben[2]) und ohne Zweifel vor 850 auf Befehl Karl des Kahlen die Uebersetzung des Dionysius begonnen hatte[3]). Prudentius erwähnt in seiner Streitschrift seiner Freundschaft mit Johannes Scotus[4]), die sich nur am Hofe Karls gemacht haben konnte, wo jener, ein geborner Spanier, mehrere Jahre zu seiner Ausbildung verlebte. Da er 847 die Diözese Troies erhielt, so muß die Entstehung derselben einige Zeit früher fallen, und es ist daher gewiß nicht zu tief angesetzt, wenn man mit Thomas Moore das Jahr 845 als das der Ankunft des Johannes in Gallien bezeichnet[5]).

Ueber alles weiter Hiehergehörige, über Eltern, Erziehung und Jugendschicksale des Mannes sind wir in gleicher Weise ohne alle Aufklärung. Ein gewisser Adelmus wird als sein Bruder erwähnt[6]). Aus dem gelehrten Rufe, den Johannes besaß, sowie aus seinen schriftlichen Denkmalen dürfen wir auf einen

---

[1]) cap. XIV. abgedruckt bei Floß p. 351—352.

[2]) Natal. Alexander histor. eccles. t. XIII. p. 567. nro. 7. Histoire literaire de France t. V. p. 422; 248 und 229.

[3]) de vita et praeceptis J. Sc. Erig. c. 4. bei Floß p. 20.

[4]) „Blasphemias tuas, Joannes atque impudentias ... praecurso perversitatis tuae libro ... eo molestius accepi, quo te familiarius amplectebar, peculiarius diligebam c. I. bei Floß 351—352.

[5]) histor. of Ireland. ibid.

[6]) Floß: Prooem § 20.

tüchtigen Unterricht und fleißiges Studium schließen. Er zeigt sich in den freien Künsten bewandert und ist der lateinischen Sprache vollkommen, der griechischen etwas weniger mächtig[1]; keineswegs aber, wie man angenommen hat, auch der hebräischen und syrischen, denn seine Erklärungen hebräischer Wörter zeigen augenscheinlich das Gegentheil. Daraus, daß Erigina erwähnt[2]) daß ein gewisser Syrer, welchen Basilius in seinem Heràmeron hochpreist, statt „Et spiritus dei superferebatur super aquas" nach der syrischen Sprache, die der hebräischen verwandt sei, übersetzt habe „Et spiritus dei fovebat aquas" oder „Et spiritus dei fecundabat aquas" geht wohl noch lange nicht hervor, daß er syrisch verstanden habe[3]), wie Manche angenommen haben. Ebenso wenig besaß er eine Kenntniß der hebräischen Sprache; die Etymologien, die er von hebräischen Wörtern gibt, so namentlich im Commentare zum Johannesevangelium (bei Floß p. 304, 307, 308, 314, 322, 332, 339 und 340), dann in der Homilie zum Prolog des Evangeliums (p. 183.) sind sämmtlich nach Hieronymus. Einmal, wo er denselben falsch las, nämlich bei der Etymologie von Sichem, welches von שְׁכֶם abgeleitet wird, gibt er eine ganz falsche Erklärung. Hieronymus übersetzt es richtig mit humeri, Erigena dagegen mit numeri (bei Floß p. 332). Er bemerkt richtig, daß die Septuaginta den 2. Vers des ersten Kapitels der Genesis falsch übersetze mit „terra autem erat invisibilis et incomposita" da es nach dem hebräischen Texte heißen müßte,

---

[1]) Er selbst bekennt sich als einen Anfänger in der griechischen Sprache praef. ad vers. S. Dionysii an König Karl: Hinc est, quod et ingenioli nostri parvitatem non dedignati estis impellere, nec nos velut otiosos inertiaeque somno sopitos perpessi estis dormire, ne, dum hesperiis solummodo apicibus studium impendimus, ad purissimos copiosissimosque Grajum latices recurrere, haustumque inde sumere non valeremus. Jussionibus itaque vestris neque volentes neque valentes obsistere, rudes admodum tirones adhuc helladicorum studiorum fatemur. Bei Floß 1031. conf. hieruber Labbäus und Angelo Mai bei Floß p. 1237—1238 in der Anmerkung a. [2]) de div. nat. III. 20. [3]) conf. ibid. II. 39.

„terra autem erat inanis et vacua („וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ“[1]), aber die Kenntniß davon konnte er, wie Staudenmaier nachwies[2]), durch die Uebersetzung des Hieronymus besitzen. Zudem finden sich wieder viele Stellen, wo Erigena die Fehler der Septuaginta wiederholt; so gibt er auch die Etymologie des Wortes Josaphat ganz unrichtig.[3]) De divis. naturae V. 2., wo er die Uebersetzung von Cherubim anführt, lobt er als die Urheber derselben den Areopagiten und Epiphanius, dessen Buch de hebraicis nominibus er hiebei citirt. — Erigena war für seine Zeit ein Meister in der Darstellung und schrieb einen klaren und eleganten Styl in lateinischer Sprache. In der heiligen Schrift war er belesen, das neue Testament kannte er nicht blos in der lateinischen Uebersetzung, sondern, wie namentlich aus dem Commentar zum Johannes Evangelium hervorgeht, im Urtext; das alte Testament kannte er aber weder im Urtext noch nach der Septuaginta; ersteres konnte nicht der Fall sein, weil er nicht hebräisch verstand, das letztere aber stellt er selbst in Abrede: Septuaginta enim prae manibus non habemus[4]). Er folgte vielmehr der Version des Hieronymus. — In der lateinischen und griechischen Patristik ist er zu Hause, obwohl es sehr wahrscheinlich ist, daß er die letztere erst in Frankreich näher kennen lernte und zwar in Folge seiner Uebersetzungen. Von den lateinischen Vätern ist er besonders mit Augustinus vertraut, den er wohl am höchsten unter allen Vätern verehrte und welchem er sich auch vielfach in seinen Ansichten zu accomodiren suchte; dann kannte er die exegetischen Werke des Ambrosius[5]) und Hieronymus[6]) und nennt auch noch eine Schrift von Hilarius von Poitiers[7]) Von den Griechen

---

[1]) de div. nat. II. 20.

[2]) i. a. W. p. 206 ff. Anm. 5.

[3]) de div. nat. V. 30. conf. de vita et praec. J. Sc. E. c. 2.

[4]) exp. in coel. hier. 243 a.

[5]) Exem. (de div. nat. III. 29. IV. 23. 18. 16. 20. IV. 38.,) expos. ad Lucam (V. 27. etc.).

[6]) de div. nat V. 36. 38. exp. glossae in myst. theol: liber de viris illustribus 269 a. opp.

[7]) de trinitate. (de div. nat. V. 37.)

citirt er Origines [1]), Gregor von Nyssa [2]), Gregor von Nazianz [3]), Basilius [4]), Epiphanius [5]), und Chrysostomus [6]); den Dionysius Areopagita kannte er durch seine Uebersetzung ganz und den Maximus Confessor theilweise. Auch in der profanen Literatur scheint sich Johannes Scotus etwas umgesehen zu haben. Er citirt den Timäus des Platon [7]) und die Schrift *περὶ ἑρμηνείας* von Aristoteles [8]), konnte aber die letztere nur in der Uebersetzung des Boëthius kennen, obschon wahrscheinlich ist, daß er nicht einmal mit dieser bekannt war, sondern daß sich seine Kenntniß des Aristoteles nur auf das Wenige beschränkte, was in den damaligen Compendien über die sieben freien Künste in der Dialectik sich vorfand. Den Boëthius kennt er [9]), den jüngern Plinius aber, den er gleichfalls citirt [10]), hat er gewiß nicht gelesen; dagegen aber ist es sehr möglich, daß er die Werke des Virgilius [11]) und Cicero [12]) und das Buch des Martianus Capella [13]) theilweise kannte. Auch deutet er eine Kenntniß der Odyssee an [14]). — Alle seine Studien wurden durch eine hervorragende Begabung unterstützt und gefördert, so daß er seinen Zeitgenossen und auch noch den Späteren als ein Wunder von

---

[1]) III. lib. in ep. ad Romanos; *περὶ ἀρχῶν* lib. III. (de div. nat. V. 27.)

[2]) de imagine (de div. nat. I. 36. III. 36. 38. IV. 5. 16. V. 23. 26. etc.); er hält Gregor von Nyssa mit Gregor von Nazianz für eine Person (de div. nat. III. 38. IV. 26.)

[3]) Diesen kannte er aus den Scholien des Maximus, die er übersetzte.

[4]) Exemeron (de div. nat. I. 74. II. 19. 20. III. 29. 39. etc.)

[5]) de fide. (de div. nat. II. 31. IV. 1. 3. V. 23 etc.)

[6]) de div. nat. V. 36. 38. etc.

[7]) de div. nat. I. 31. I. 57. III. 27. 38.

[8]) de div. nat. II. 29. Wenn es überhaupt einen Augenblick zweifelhaft sein könnte, ob E. den Aristoteles im Original kennen gelernt habe, so würde die falsche Schreibart und Etymologie von *ἐντελέχεια*, wofür er *ενδελεχεεα* (de div. nat. V. 38.) schreibt, uns vom Gegentheil überzeugen.

[9]) de trinitate (de div. nat. V. 8.); de mathesi (ib. I. 55. IV. 7. III. 11. etc.)

[10]) historia naturalis. (de div. nat. III. 27. 33. 35. 38).

[11]) Georgicon. (de div. nat. III. 32. II. 17.) Aeneide VI. 724 seq. (I. 31. ib.)

[12]) oratio pro Ligario. (de praedest. XV. 7.)

[13]) de div. nat. III. 33.

[14]) ib. III. 39.

Gelehrsamkeit und philosophischem Geiste erschien. Man betrachtete ihn als eine außerordentliche Erscheinung, zu deren Erklärung auch nach Fabeln gegriffen wurde. So soll er vor seiner Ankunft in Frankreich die Welt durchreist haben. Anton Wood will bei Roger Bacon in einer noch ungedruckten Schrift betitelt „glossae super librum Aristotelis de secretis secretorum“ (M. S. f. 4), folgende Aeußerung des Johannes Scotus über sich notirt gefunden haben: Niemals ging ich an einem Ort oder Tempel vorüber, worin die Philosophen ihre geheimen Werke abzufassen und zu hinterlegen pflegten, ohne sie zu besuchen, noch irgend einen sehr unterrichteten Mann, von dem ich glaubte, er wisse um philosophische Schriften, ohne ihn auszuforschen.[1]) Die Leerheit dieser Erzählung leuchtet unmittelbar ein. Um die Wissenschaft des Erigena zu erklären, bedarf es keiner solchen Annahmen; die damals im Abendlande vorhandenen Bildungselemente reichen uns hiefür vollkommen aus. Der Bibliothekar Anastasius bezeichnet zudem Johannes als einen Mann, der an die Grenzen der Welt gesetzt und von der Gesellschaft der Menschen fern geblieben sei; wobei auch noch in Anschlag zu bringen ist, daß wir in seinen auf uns gekommenen Schriften durchaus keine Hindeutung auf Reisen oder auf Unterredungen mit Philosophen finden, was seine Bescheidenheit und Pietät, die alle, denen er sich geistig verpflichtet fühlt, nennt, gewiß nicht unterlassen hätte. Dann aber, wo hätte er damals auch mit Glück nach philosophischen Schätzen suchen können, da in Griechenland und im Orient, worauf in jener Notiz angespielt zu sein scheint, die Philosophie darniederlag und gewiß in den Tempelruinen keine einschlägigen Schriften aufzufinden gewesen wären? —

Zu jenen Zeiten wurde der Continent von Schotten förmlich überschwemmt. Ihre Heimath war zu arm, um sie zu ernähren, und so wanderten sie nach Hunderten aus und suchten anders wo ihr Glück zu machen. Ueberall stieß man auf schottische Bettler, für die man eigene Spitäler errichten mußte. Unter diesen Aus-

---

[1]) Historia et antiquit. Univ. Oxon. 1674. lib. I. 15.

wanderern waren auch viele Gelehrte, welche namentlich durch die Kunde, daß Karl der Kahle die Wissenschaften begünstige, angezogen werden mochten. Herikus, seit 870 Abt des Germanus Klosters bei Auxerre, sagt in seiner Lebensgeschichte des hl. Germanus, daß die schottischen Philosophen nach Gallien schaarenweise herübergekommen seien [1]). Mit ihnen kam nun auch Johannes Scotus am Anfang der vierziger Jahre des neunten Jahrhunderts nach Frankreich und an den Hof Karl des Kahlen, der die unter Ludwig dem Frommen etwas in Verfall gerathene Hofschule zu einem neuen und zwar noch größeren Glanze erhob, als sie selbst zu Karl des Großen Zeiten besessen hatte. Karl nahm Erigena äußerst huldvoll auf, behandelte ihn mit großer Auszeichnung, machte ihn zum Vorstande der Hofschule [2]) und erhob ihn zu seinem vertrauten Günstling, der mit ihm Tisch und Zimmer getheilt zu haben scheint und sich sogar manchen Scherz erlauben durfte, wenn anders den Berichten des Wilhelm von Malmesbury zu trauen ist. Derselbe erzählt, daß Johannes Scotus einmal, wie gewöhnlich, dem Könige am Tische gegenüber saß. Das Mahl war verzehrt und die Becher gingen herum; da bemerkte Karl, der noch etwas nüchterner war, daß Erigena einen Verstoß gegen die fränkische Sitte beging; er zog ihn daher auf die Seite und fragte ihn: quid distat inter Scottum et Scottum. Kurz gefaßt erwiederte Erigena: nur der Tisch. — Ein anderesmal, als der König die Schüssel, worauf zwei große und ein kleinerer Fisch lagen, an Erigena mit der Aufforderung hinüber gegeben hatte, sie mit seinen zwei andern Tischgenossen, zwei Klerikern von riesenmäßiger Größe, zu theilen, nahm dieser sich die zwei großen Fische und theilte den kleinen an seine Nachbarn aus. Der König, als er dieß bemerkte, tadelte die Unbilligkeit

---

[1]) Quid hiberniam memorem contempto pelagi discrimine pene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem? .... *Hericus apud Altissiodorum Gall. Monachus in praef. ad libros suos de vita Germani.*

[2]) Wie aus dem Briefe Nikolaus I. an Karl den Kahlen über Erigena hervorgeht .... aut certe Joannem Parisiis in studio, cujus capital jam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis. Bei Floß 1025—1026.

der Theilung; Erigena aber erwiderte, daß er ganz recht und billig gehandelt hätte, denn, sagte er auf sich deutend, hier ist ein kleiner — er soll nämlich klein und schwächlich gewesen sein — und zwei große, worunter er die Fische verstand und dort sind zwei große, nämlich die Kleriker, und ein kleiner, nämlich der Fisch. Dergleichen nun erzürnte den König nicht, weil er viel zu sehr von Verehrung für Erigena eingenommen war[1]). Indeß hat auch dieser ihm wieder reichlich Weihrauch gestreut und sich ihm gegenüber ziemlich servil betragen, wie wenigstens aus den Gedichten hervorgeht, die Johannes an Karl und seine Gemahlin richtete. Da bezeichnet er sich als Joannes vester servulus indignus[2]) und nennt Karl einen treuen Diener Gottes[3]), einen frommen König und Verwalter, dem ein inneres Licht die Schärfe des Verstandes schenkte, so daß er Göttliches und Menschliches in gleicher Weise behandelte, König und Theologe zugleich sei[4]); einen rechtgläubigen Fürsten der Franken, einen hocherhabenen, trefflichen, treuen und vorzüglichen Monarchen, der die Hoffnung des Vaterlandes sei und die Unsterblichkeit verdiene, der weise, besonnen und stark auftrete, der herrlich und schön wie die glänzende Sonne erscheine[5]). In dem Gedichte an Irmentrud ergeht er sich zuerst in einem maßlosen Lobe derselben und kommt dann abermals auf Karl mit dem größten Preise zurück[6]). Die übertriebenen Schmeicheleien, die Erigena hier ausspricht, stimmen allerdings schlecht zu dem freien Tone, von dem uns Wilhelm von Malmesbury berichtet und fast möchte ich seine zwei Anecdoten, die ohnedieß gar kein würdiges Bild von jenem geben, wie so manches andere, was er erzählt, in den Bereich der Sage verweisen. Auch die Worte des Bibliothekars Anastasius, die den Schotten Johannes als einen durchaus heiligen Mann (virum

---

1) Wilh. Malmesbury in libro V. de pontificibus inedito, abgedruckt in der praefat. bei Gale p. 5—6; bei Floß p. 91.

2) Sect. I. carmen 2, de cruce. 70. opp. ed. Floß 1125.

3) Sect. II. carm. 3. de paschate. opp. 1125—1127.

4) Sect. II. carm. 2. 6—11 opp. 1234.

5) Sect. V. carm. 20. in griechischer Sprache. opp. 1240.

6) Sect. I. carm. 4. opp. 1227—1228.

per omnia sanctum) bezeichnen, passen nicht gut zu diesen Erzählungen; obwohl die Heiligkeit des Lebens Witz und Lebensgenuß noch nicht ausschließt. Indeß ist in Erigena's Schriften der Ausdruck eines frommen Gemüthes unverkennbar; auch er, wie später Anselmus, unterbricht die philosophische Deduction mit dem Gebete (de div. nat. V. 38.). Nur im Dienste Gottes und der Kirche will er thätig sein und Alles, was Wahres und Gutes in seinen Schriften sich findet, dankt er der göttlichen Gnade, ohne die wir nichts können (de div. nat. V. 40.). Ob aber die Demuth, die er hie und da Menschen gegenüber äußert, aufrichtig gemeint war, ist nun freilich eine andere Frage. Jedenfalls aber deuten die Schlußworte in seinem Hauptwerke, wo er sagt, daß die wahren Philosophen seinen Ansichten bereitwillig beipflichten werden, während man mit denen, die mehr zum Tadel als zur Theilnahme bereit sind, sich nicht einlassen solle, auf ein starkes wissenschaftliches Selbstbewußtsein hin. Jeder, bemerkt er, mag in seiner Denkungsweise beharren, bis jenes Licht kommt, welches das Licht der falschen Philosophen in Finsterniß und die Finsterniß der richtig Erkennenden in Licht verwandelt. —

Vor seiner Ankunft bei Karl scheint Erigena ein ziemlich unstetes Leben geführt zu haben, worauf wenigstens eine Stelle aus der Vorrede zu seiner Schrift de praedestinatione hinzudeuten scheint[1]). Am Hofe aber genoß er alle Verehrung und Liebe, sowohl von Seite des Königs, als auch von andern. Eine Anzahl Freunde umgab ihn. Wir haben gehört, daß er hier mit Prudentius von Troies in freundschaftlicher Vertraulichkeit stand; dasselbe war der Fall mit Wulfad, den Karl zum Unterricht seiner Söhne zu sich genommen hatte, und den Erigena selbst seinen geliebtesten Bruder in Christo und seinen Mitarbeiter in den Studien der Weisheit nennt. Ihm bot er sein Werk de divisione naturae zur

[1]) „Nos vero a diverso inter undosum velivolumque pelagus imperii senioris nostri, domini videlicet gloriosissimi Caroli, quasi quaedam navicula diversis fluctibus agitati, quandoque tamen in portu serenitatis ejus stabilitanda occupati, vix aliquando ad vestigia sapientiae intuenda brevissimo tempore sinimur intervallo."

Prüfung und Correktur dar und spricht hiebei aus, daß es auf sein Antreiben hin begonnen und durch seine Klugheit zu Ende geführt worden sei[1]). Als Vorstand und Lehrer an der Hofschule konnte es ihm auch an einem Schülerkreis nicht fehlen. Darauf weist der Eingang der Streitschrift des Florus Diaconus und eine Stelle aus dem 4. Kanon der Synode von Langres hin, wo erwähnt wird, daß Johannes Scotus viele Anhänger und Bewunderer habe. Als einer seiner getreuen Anhänger und langjährigen Schüler wird uns dann ein gewisser Humbald genannt.[2]).

Erigena war wohl erst kurze Zeit bei König Karl, als ihn dieser zur Uebersetzung der Schriften des Dionysius Areopagita aufforderte, die schon im Jahre 757 Papst Paul I. mit andern Büchern dem König Pippin zum Geschenk gemacht und welche der griechische Kaiser Michael Balbus ebenfalls als einen Beweis seiner Freundschaft und Verehrung an Ludwig den Frommen geschickt hatte. Diese Schriften wurden in Frankreich sehr hoch geschätzt, weil man sie für ächt hielt und in Dionysius den Verkünder des Evangeliums in Frankreich und den Stifter der Kirche von St. Denys in Paris verehrte. Sie waren entweder noch nicht oder doch nur höchst ungenügend und unvollständig ins Lateinische übertragen worden, so daß Karl, der ein großes Verlangen gehabt zu haben scheint in die mysteriöse Weisheit des Areopagiten eingeweiht zu werden, die ihm an Erigena gebotene

---

[1]) De div. nat. lib. V. §. 40. — Wulfad war früher Sachwalter der Kirche von Rheims und wohnte 849 dem Concil zu Chiersy gegen den Mönch Gottschalk bei. Von Ebbo ordinirt wurde er auf der Synode von Soissons 853 seiner Würde wieder entkleidet. Nachdem Nikolaus I. die von Ebbo ordinirten Kleriker bestätigt hatte, erhielt auch Wulfad, der mittlerweile am Hofe Karls gelebt zu haben scheint, seine Würde wieder und erlangte bald darauf durch die Gunst des Königs das Erzbisthum Bourges. Er starb 876. conf. Floß Prooem. § 22.

[2]) *Ex historia Episcoporum Antiissiodorensium*: Humbaldus Cameracensis liberalium artium studiis opprime instructus, Joannis Scoti, qui ea tempestate per Gallias sapientiae fundebat radios factus pedisequus, cujus disciplinatui longo tempore inhaerens, divina simul et humana... didicit. Bei Gale l. c. p. 5, bei Floß p. 89.

Gelegenheit zur Uebersetzung nicht ungenützt vorübergehen lassen wollte. Erigena scheint dieselbe in ziemlich kurzer Zeit zu Stande gebracht zu haben, was wohl auch eine Ursache mit gewesen sein mag, daß sie nicht sehr gelungen ausfiel. In dem Gedichte, das er der Uebersetzung voraussetzt, nennt er sich den advena Joannes, woraus man schließen zu dürfen glaubte, daß er sich damals, als er die Uebersetzung anfertigte, in Frankreich noch nicht recht eingebürgert hatte; ein Schluß, den ich jedoch für ziemlich übereilt halte, da sich Erigena immerhin einen Fremden in Frankreich nennen konnte, auch wenn er sich schon lange hier aufgehalten hätte. Immer aber hat man allen Grund diese Uebersetzung für Erigena's erste Arbeit am Hofe Karl's zu halten, wofür auch noch spricht, daß die Schrift de praedestinatione bereits in der Lehre von der Sünde und Strafe leise Spuren von einer Bekanntschaft mit Dionysius trägt. — Auf die poetische Vorrede läßt Erigena in dieser Uebersetzung eine Anrede in Prosa an den König folgen, wo er seinen Sinn für höhere Untersuchungen, für das Studium der hl. Schrift und der lateinischen und griechischen Väter um so mehr preisen zu dürfen glaubt, als Bürgerkriege und die Einfälle heidnischer Völker ihn in die größte Unruhe versetzen und alle seine Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen zu müssen scheinen. Er kommt dann auf das Leben des Dionysius zu sprechen und nennt seine Werke voll von Mühseligkeiten, weit von der modernen Sinnesweise abgelegen, vielen unzugänglich, wenigen offenbar, nicht nur wegen ihres Alterthums, sondern noch weit mehr wegen der Tiefe himmlischer Mysterien. Hierauf sucht er den Vorwürfen gegen seine Uebersetzung zu begegnen, indem er bemerkt, daß er dem königlichen Befehl gehorchen mußte und nicht mehr zu leisten vermöchte, als ihm Gott Talente gegeben habe. Wenn einer ihre Dunkelheit tadeln sollte, so möge er sich erinnern, daß es sich nicht um eine Erklärung, sondern nur um die Uebersetzung des Dionysius gehandelt habe. Schließlich gibt er eine Inhaltsübersicht der übersetzten Bücher.[1] — Wohl nicht lange nach dieser Arbeit mußte Erigena, gleichfalls auf Befehl des Königs

[1] Bei Floß p. 1034–1035.

und zwar etwas schnell, eine Schrift des hl. Maximus, welche eine Erklärung schwieriger und zweifelhafter Stellen aus den Reden des Gregor von Nazianz enthielt, ins Lateinische übertragen.[1]) In den Gedichten, die er über diese Schrift verfaßte, sagt er, daß er auch einst (olim) auf Befehl des Königs den Dionysius herausgab, dem nun zunächst Maximus folgte. Was viele Zeit, gelehrten Sinn und die Schärfe eines reinen Geistes erforderte, habe er, schnell den frommen Befehlen des Königs folgend, übersetzt (c. I.); da er nur den Sinn und die Sache selbst habe geben wollen, so sei die Uebersetzung dem Style nach nicht schön gerathen (c. II.). Dann ergeht er sich in hohem Preise des Maximus: Wer immer die schöne Weisheit liebe, der möge den Maximus fleißig lesen, aber er muß dabei die sinnliche Welt verlassen und negiren und die Sinne selbst, welche während der Reise des Geistes auf den Pfaden der Gnosis hinderlich sind. Wer jenen lese, muß frei sein von den Freuden des hinfälligen Lebens und der flüchtigen Welt und den Sorgen um das Fleisch; wer weltlichen Bestrebungen hingegeben, träge und faul sei, trete nicht zu ihm heran, denn

---

[1]) *Praefatio ad version. ambiguorum S. Maximi:* ... hoc opus ... vobis jubentibus edidi. Difficillimum prorsus, orthodoxissime Regum, servulo vestro, imbecilli valde etiam in Latinis, quanto magis in Graecis, laborem injunxistis. Insuper etiam accelerare veluti erudito utriusque linguae citoque perficere imperastis. Bei Floß p. 1194—1195. Hier sagt E. auch, daß er neulich (nuper) den Areopagiten auf des Königs Befehl übersetzt habe, während er im ersten Gedichte zu der Uebersetzung des Maximus bemerkt, er habe ihn einst (olim) auf Befehl des Königs herausgegeben. Diese Verse aber können nicht lange nach der Uebersetzung des Maximus geschrieben sein, da sie eigentlich die Dedication dieses Werkes an Karl enthalten und E. auch hier wieder sagt, daß er jene jüngst (nuper) veranstaltet habe. — E. übersetzte das angegebene Werk des Maximus wahrscheinlich nicht ganz, jedenfalls aber mehr als von dieser Uebersetzung auf uns kam, wie theils aus der Vorrede zu derselben hervorgeht, theils aus einer Stelle aus dem Werke de div. nat. IV. 19., wo er das 41. Kapitel de ambiguis zur Rede des Gregor von Nazianz über das Pascha citirt. Wie schon bei Gale, so bemerkt auch Oehler (anecdot. graec. t. I. praef. VII.) daß diese Uebersetzung voll Fehler sei.

für ihn ist hier kein Eingang. Ebenso halte sich der von sich selbst Eingenommene und Stolze fern. Der in die Wissenschaften Eingeweihte aber, der Gläubige nahe sich, denn hier ist sein Vaterland; hier wird ihn die praktische und theoretische Weisheit führen, jene zu allen Tugenden, diese zu den geheimen Gründen der Dinge (carmen III.)[1]). — Vor dem Jahre 860 oder, wenn der Brief Nikolaus I. an König Karl in Betreff Erigena's vom Jahre 862 datirt wird, vor 862 war die Uebersetzung des Dionysius wohl längst fertig, denn darin beklagt sich der Papst, daß ihm dieselbe nicht zur Einsicht und Approbation zugeschickt worden sei, was doch um so nothwendiger gewesen wäre, als ihr Verfasser zwar im Rufe großer Gelehrsamkeit stände, aber nach einem verbreiteten Gerücht in einigen Punkten auch Irrlehren verbreite.[2])

Die Uebersetzung fiel, was ja Erigena selbst zugestand, sehr dunkel aus, zum Theil wohl deßhalb, weil er zu sehr nach Wörtlichkeit strebte, dann aber auch, wie er gleichfalls andeutete, weil ihm Dionysius selbst noch schwerverständlich war.[3]) Es ist darum nicht unwahrscheinlich, daß die Expositionen, die er dazu schrieb, und von denen uns der Commentar zur himmlischen Hierarchie und zur mystischen Theologie ziemlich vollständig, der zur kirchlichen Hierarchie aber nur im Prologe zum 2. Buche erhalten blieb, durch den Wunsch des Königs, eine Erklärung dieser schwerverständlichen Uebersetzung zu besitzen, veranlaßt worden sind. Der Bibliothekar Anastasius, welcher sich übrigens darüber wunderte, daß Erigena eine solche Arbeit überhaupt habe zu Stande bringen können und sein Wissen und seine Beredsamkeit eine Gabe des hl. Geistes nennt, tadelte diese Wörtlichkeit, welche den Dionysius

[1]) Sectio III. carminum opp. p. 1235—1236.

[2]) Sed nuper doluimus, ut relatum est apostolatui nostro, quod opus Dionysii Areopagitae, quod de divinis nominibus et coelestibus ordinibus graeco descripsit eloquio, quidam vir Joannes, natione Scotus, nuper transtulit in Latinum: quod juxta morem Ecclesiae nobis mitti et nostro judicio debuit approbari; praesertim cum idem Joannes multae scientiae esse praedicetur olim, sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur. Abgedruckt bei Floß opp. p. 1025—1026.

[3]) Praefatio ad version. Ambiguorum St. Maximi. bei Floß p. 1195.

nur noch unverständlicher mache und für die Uebersetzung eine neue Erklärung erfordere, und er glaubt den Grund dieses Fehlers darin finden zu dürfen, daß Erigena demüthigen Geistes sei und, um den Sinn nicht zu verfälschen, es nicht wagte, von der Eigenthümlichkeit des griechischen Ausdruckes abzuweichen.[1])

Um die Mitte des neunten Jahrhunderts wurde die theologische Welt Frankreichs durch zwei Controversen in Bewegung versetzt. Die eine behandelte die Frage von der göttlichen Prädestination, ob es eine einfache oder doppelte Prädestination, nämlich ob nur eine Prädestination zur Seligkeit oder ob auch eine Prädestination zur Verdammniß gäbe. Die andere bezog sich

---

[1]) „Mirandum est quoque, quomodo vir ille barbarus, qui in finibus mundi positus, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit alterius linguae dictione longinquus, talia intellectu capere, in aliamque linguam transferre valuerit: Joannem innuo Scotigenam, virum quem auditu comperi per omnia sanctum. Sed hoc operatus est ille artifex Spiritus, qui hunc ardentem pariter et loquentem fecit. Nisi enim ex gratia ipsius igne caritatis flagrasset, nequaquam donum linguis loquendi procul dubio suscepisset. Nam hunc magistra caritas docuit, quod ad multorum instructionem et aedificationem patravit. Verum etsi ad mensuram datus est ei spiritus, ipse tamen, paternis doctrinis imbutus, quantum potuit, fecit, et prodesse proximis ultra vires tentavit. Siquidem praeter illa, quae hunc latuisse probantur ex his, quae sparsim a quibusdam de praedicti Patris sermonibus et epistolis ante nos interpretata inveniuntur, plurimum utilitati subtraxit, quia tanto studio verbum e verbo elicere procuravit, quod genus interpretationis, licet et ipse plerumque sequar, quantum illustres interpretes vitent, tua profecto sollers experientia non ignorat. Quod eum non egisse ob aliam causam existimo, nisi quia, cum esset humilis spiritu, non praesumpsit verbi proprietatem deserere, ne aliquo modo a sensus veritate decideret. Unde factum est, ut tantum virum, qui per se, quoniam intima et ardua quaeque utriusque philosophiae penetralia rimari proposuit, perplexus nostris intellectibus videbatur, intra cujusdam labyrinthi difficilia irretiret, et in antris profundioribus invisibiliorem quodammodo collocaret, et quem interpretaturum susceperat, adhuc redderet interpretandum." Anastasii S. Romanae Ecclesiae bibliothecarii ad Carolum Calvum literae de J. Scoto, opera S. Dionysii Areopagitae interprete. Dat. X. Cal. April. indict. VIII.

auf die Beschaffenheit des Leibes Christi in der Eucharistie. — Die erstere war durch einen gewissen Mönch Gottschalk veranlaßt worden. Dieser, aus einem sächsischen Grafengeschlecht entsprossen, war von seinen Eltern für den geistlichen Stand bestimmt worden und wurde im Kloster Fulda unter Rabanus Maurus mit aller Strenge zu demselben erzogen und endlich zum Mönch gemacht. Als nun Gottschalk älter und selbstbewußter geworden war, fühlte er sich durchaus nicht zum Mönch berufen, erkannte, daß ihm sein Stand nur aufgedrungen sei und erhob nun, um sich von seiner Last wieder zu befreien, gegen Rabanus Maurus bei dem Erzbischof Otgar von Mainz, der eben (829) eine Synode versammelt hatte, Klage. Diese sprach Gottschalk frei und kränkte dadurch den Abt von Fulda bitter, welcher sich sogleich an Ludwig den Frommen mit einem Schreiben wandte, worin er aus der hl. Schrift zu beweisen suchte, daß christlichen Eltern das Recht zukomme, ihre Kinder Gott zu weihen, und daß solche Gelübde ohne schwere Sünde nicht gebrochen werden könnten, weil der Mönchstand von Gott eingesetzt sei. Man verliert seine Freiheit nicht, sagte Rabanus, wenn man sich dem Dienste Christi weiht, weil nur der frei ist, der statt Lastern und Sünden zu fröhnen seinem Gotte dient. Er betont dann, daß eben Gottschalk's Eltern ihren Sohn zum geistlichen Stande verlobt hätten, er also nur in ihrem Sinne und Auftrage gehandelt habe, als er Gottschalk zum Mönche machte. — Die Folge war, daß dieser in seinem Stande bleiben mußte, wodurch natürlich sein Haß gegen Rabanus neue Nahrung erhielt. Er strebte daher aus seiner Nähe zu kommen und ging, nachdem er kaum ein Jahr lang zu Fulda in den höhern Wissenschaften Unterricht erhalten hatte, nach Frankreich in das Kloster Orbais, in der Diözese Soissons, wo er sich in das Studium der Väter, vor allen des Augustin und Fulgentius, vertiefte, um das Mißgeschick seines Lebens zu vergessen. Besonders Fulgentius zog ihn an, und Gottschalk gab sich ihm mit solchem Eifer hin, daß er selbst den Namen des Mannes als Ehrentitel erhielt. Bei diesen beiden Vätern glaubte nun Gottschalk die Lehren, die er später verkündigte, zu finden. Es ist nicht ganz ausgemacht, was Gottschalk unter der Behauptung einer doppelten Prädestination

Alles verstand, entweder war er sich selbst nicht recht klar, oder sein Hauptgegner Rabanus verwirrte die ganze Streitfrage. Gottschalk behauptete eine doppelte Prädestination, eine zur Seligkeit und eine zur Verdammniß; es scheint jedoch, daß er darunter nur verstand, daß Gott die Guten zur Seligkeit, die Bösen zur Verdammniß prädestinire, keinen aber zur Sünde[1]). Diese Lehre sprach er schon in Briefen aus, welche er von Orbais aus an seine Freunde schickte. Und als er einige Zeit später auf seiner Rückkehr von einer Wallfahrt nach Rom, die er wider Willen und Wissen seines Abtes unternommen zu haben scheint, nach Friaul zu dem Grafen Eberhard kam, der ihn gastfrei beherbergte, verkündigte er sie ganz offen, in der festen Ueberzeugung, er spreche damit nichts anderes aus, als was Augustin und Fulgentius behauptet hätten. Davon erfuhr auch der neuerwählte Bischof Noting von Verona, der, als er in Staatsgeschäften zu

---

[1]) Dieß geht wenigstens unzweifelhaft aus seinem im Gefängniß verfaßten Glaubensbekenntniß hervor. confer. N. Alexander hist. eccles. XII. 557. So stellt auch Kunstmann (Hrabanus Magnentius Maurus. p. 119—144, conf. auch p. 69—71) die Lehre Gottschalks dar. Aus der Formulirung, die ihr Erigena in seiner Gegenschrift gibt, geht dasselbe hervor; gleichwohl aber bekämpft er in dieser auch die Läugnung der Willensfreiheit und die Behauptung einer Prädestination zur Sünde. de praedestinat. c. I. § 4.: Cum enim genus humanum dividatur in bonos malosque; omnis namque homo aut bonus aut malus est; malorum autem finis, ut ait Veritas, est supplicium aeternum, bonorum vero vita aeterna: qui sunt mali nisi impii et boni nisi justi? Justorum omnium ut ipse adstruit, inevitabilis effectivaque causa constituta est in praedestinatione una; impiorum vero similiter in altera. Una quippe ut ait, justorum est, altera impiorum; in tantum, ut nemo nisi necessitate immutabili unius neque ad finem ejus, vitam videlicet aeternam possit pervenire; nemo, nisi alterius necessitate fati nec in meritum impietatis, nec in ejus terminum, aeternum quidem supplicium, compellatur cadere. — Hätte Gottschalk auch eine Prädestination zur Sünde gelehrt, so hätten unmöglich die ersten Theologen Frankreichs für ihn Partei ergreifen können. Auch Remigius von Lyon bemerkte bei Gelegenheit der Besprechung der Schrift des Rabanus an Noting daß jener die Streitfrage verwirrt habe.

Ludwig dem Frommen reiste und auf dieser Reise auch Mainz berührte, dem mittlerweile zum Erzbischof daselbst (847) erhobenen Rabanus Maurus davon Kunde brachte. Beide kamen überein, daß der Letztere ein Buch gegen Gottschalk's Lehre schreiben solle, und sogleich schickte Rabanus an den Grafen Eberhard Briefe, wo er sich verwerfend über den Mönch aussprach und ihn aus Augustinus selbst zu widerlegen versuchte. Auf dieses hin mußte Gottschalk seinen Zufluchtsort in Friaul auf schmachvolle Weise verlassen und kam endlich nach vielen Umwegen in Dalmatien, Pannonien und Norikum wahrscheinlich auf königlichen Befehl selbst nach Mainz, wo Rabanus 848 eine Synode veranstaltete, auf welcher auch Ludwig der Deutsche anwesend war. Gottschalk vertrat hier mit großer Entschiedenheit seine Meinung, überreichte ein Glaubensbekenntniß und eine ausführliche Streitschrift gegen Rabanus, worin er ihn des Semipelagianismus beschuldigte. Die Synode verwarf aber Gottschalks Lehre, und Ludwig der Deutsche verbot ihm, Deutschland je wieder zu betreten. Er wurde daher zu seinem Metropoliten Hincmar von Rheims mit einem Begleitschreiben des Rabanus geschickt, worin auf die Gefährlichkeit seiner Ansichten hingewiesen und der ganze Charakter des Mannes verdächtigt wurde. Hincmar rief nun gleichfalls 849 zu Quiercy ein Concil zusammen, vor dem sich Gottschalk stellen und verantworten mußte. Es scheint, daß dieser sich hier nicht ganz ehrerbietig betrug, was neben dem festen Beharren auf seinen Ansichten den Zorn der Versammlung gegen ihn herausrufen mochte. Seine Lehre wurde abermals verdammt, er selbst der Priesterwürde, die er ohne Wissen und Willen des Metropoliten von dem Chorbischof Richbold von Rheims erhalten hatte, beraubt, öffentlich halb zu Tode gepeitscht, bis er seine Schrift, die er neuerdings zur Begründung seiner Ansicht verfaßt hatte, eigenhändig verbrannte, und endlich sperrte man ihn im Kloster Hautvilliers unter der Aufsicht des Abtes Halduin mit der Auferlegung eines ewigen Stillschweigens lebenslänglich ein. Derselbe gestattete ihm anfänglich seine Studien fortzusetzen und in schriftlichem Verkehr mit seinen Freunden zu bleiben. Als aber Gottschalk im Gefängniß zwei Glaubensbekenntnisse verfaßte und in dem einen seinen Glauben durch ein Gottes-

urtheil erproben zu wollen erklärte, wurde die Erbitterung seiner Feinde noch größer. Hincmar verwarf das Anerbieten als die Prahlerei eines neuen Simon Magus und ließ sich von Rabanus zu härteren Maßregeln gegen Gottschalk bestimmen. Dem armen Gefangenen wurden trotz der Verwendung des Papstes alle Mittel zu geistiger Beschäftigung entzogen und auch der Genuß der Sakramente verboten. Darüber scheint Gottschalk, der, wenn auch eine etwas eigenwillige und trotzige Natur, doch kein gewöhnlicher sondern ein geistig bedeutsamer und tiefreligiöser Mensch war, in völligen Irrsinn verfallen zu sein. Und als er mit dem Tode rang, hörte der Haß seiner Feinde noch nicht auf ihn zu verfolgen, weil er nicht widerrufen wollte, was er nicht widerrufen konnte, wurde ihm auch der letzte Trost der Kirche verweigert, so daß er in höchster Verzweiflung (868 oder 869) aus der Welt schied.

Gottschalk's bitteres Schicksal erregte die Theilnahme der Mitwelt und die von ihm angeregte Frage die Aufmerksamkeit der Theologen. Mehrere derselben verstanden Augustin in derselben Weise und sahen daher in Gottschalk den Kirchenvater selbst angegriffen und verdammt. Prudentius, Bischof von Troies, der berühmte Mönch Ratramnus von Corbei, der Abt von Ferrieres Servatus Lupus, Remigius, Erzbischof von Lyon, unterwarfen die Frage einer neuen Besprechung und wenn sie auch nicht Gottschalk geradezu beistimmten, erklärten sie doch, daß Hincmar zu weit gegangen und gegen den hl. Augustinus selbst aufgetreten sei. Dadurch sah sich Hincmar veranlaßt, selbst eine Schrift gegen die doppelte Prädestination zu verfassen; und, als diese großen Widerspruch erfuhr und er sich sehr ins Gedränge gebracht fand, suchte er sich nach Bundesgenossen um und forderte zuerst Rabanus Maurus zum Beistande auf. Dieser aber entschuldigte sich mit Alter und Kränklichkeit und verwies an seine Schrift an Eberhard, worin er bereits Gottschalk widerlegt hätte. Da auch zwei Günstlinge des Königs Ratramnus und Lupus auf der Seite von Hincmars Gegnern standen, so fand dieser seine Stellung immer bedenklicher und wandte sich endlich mit dem Bischof Pardulus von Laon, der sich bereits mit wenig Glück an der

Controverse betheiligt hatte, an Scotus Erigena, vielleicht, wie Gfrörer vermuthet[1]), um dadurch, daß sie einen Günstling des Königs für sich gewannen, sich zugleich selbst in der Gunst des Königs zu befestigen[2]). Erigena leistete ihrer Aufforderung Folge, nachdem auch noch eine Aufmunterung des Königs dazu gekommen war, und verfaßte im Jahre 851 seine Schrift de praedesinatione gegen Gottschalk. In der Vorrede zu derselben, die an Hincmar und Pardulus gerichtet ist, spricht er seine Freude darüber aus, von ihnen zum Mitstreiter in der Vertheidigung des katholischen Glaubens erkoren worden zu sein, und bittet sie, das, was sie in seiner Schrift Wahres fänden, festzuhalten und der katholischen Kirche zuzuschreiben; was ihnen aber falsch dünke zu verwerfen und ihm, da er ja ein Mensch sei, Nachsicht zu schenken. Das Zweifelhafte endlich möchten sie so lange glauben, bis die Autorität entschieden, ob es zu verwerfen oder ob es wahr sei und darum geglaubt werden müsse. Und gegen den Schluß ermahnt er sie, gewisse Ausdrücke nicht mißzuverstehen, so wenn er von der Identität der göttlichen Präscienz und Prädestination spreche, da er dieß mit Beziehung auf die Einheit der göttlichen Substanz sage, in welcher sie auch eins sind. Ebenso wenn er sage, Gott wisse das Böse nicht, womit er nicht der göttlichen Präscienz einen Abbruch thun wolle, sondern nur ausspreche, daß das Nichtseiende nicht gewußt werde und daß das göttliche Wissen die Substanz selbst sei, diese aber nicht in Nichts, sondern in irgend einem Sein bestehe[3]). — Diese zum Theil sehr geistvolle, zum Theil

---

[1]) Kirchen-Geschichte III. 871. Pardulus sagt in einem bei Remigius de tribus epistolis c. 39. p. 132 bei Mauguin erhaltenen Stelle, daß mehrere auf ihrer Seite Schriften verfaßten, da aber diese sehr uneinig waren, so hätten sie — er und Hincmar nämlich — jenen Schotten im königl. Pallaste, den Johannes zum Schreiben bestimmt (coëgimus).

[2]) Ueber Gottschalk und die ganze Controverse sind außer der oben angeführten Schrift von F. Kunstmann noch Staudenmaier i. a. W. p. 170—200 und Kurtz: Kirchen-Geschichte II. 1. Abth. 492—509 zu vergleichen.

[3]) Praef. ad libr. de praedestinat. opp. ad p. 357 bei Floß: Deinde suppliciter vestram exoramus clementiam, ut, quotiescunque reperiatis, nos dixisse aequalitatem divinae praescientiae atque prae-

aber auch wieder verworrene und sich selbst widersprechende Schrift besteht außer dem Vorwort und Epilog aus 19 Kapiteln, in welchen Erigena sowohl mit philosophischen, als mit Beweisen ex auctoritate, aus der hl. Schrift und den Vätern, kämpft, von welch letzteren Augustinus fast ausschließlich benützt wird, wohl deßhalb, weil Gottschalk sich auf diesen Vater vorzugsweise berief. Erigena's Polemik ist nichts weniger als milde und schonend, sie ergeht sich oft in ganz heftigen Ausfällen [1]).

Im ersten Kapitel weist er auf den Nutzen der Philosophie und näher der Logik zur Entdeckung des Wesens der Dinge und zur Vertheidigung der Wahrheit hin. Er schließt sich hier an ein Wort des Augustinus an in der Schrift de vera religione c. 5, wo eigentlich nur gesagt wird, daß die Ueberzeugung in den höchsten Fragen (philosophia) und die religiöse Praxis (religio), das Wissen und Thun gleichsam, übereinstimmen müssen. Erigena aber will damit zeigen, daß die Sache der Religion mit der Sache der Philosophie zusammenfalle; denn in der Philosophie, meint er, sollen ja die Grundsätze der wahren Religion, wodurch die höchste und ursprüngliche Ursache aller Dinge, Gott, sowohl demüthig verehrt als vernünftig erfaßt wird, auseinandergesetzt werden, woraus sich ergibt, daß die wahre Philosophie die wahre Religion sei und umgekehrt die wahre Religion die wahre Philosophie [2]). Weil nun die Philosophie den oben angegebenen

---

destinationis, quantum ad unitatem divinae substantiae, in qua unum sunt, nos sensisse sciatis. Item quod diximus, ea, quae non sunt, nec a deo sciri nec praesciri posse, non ea pravitate, qua quidem praescientiam dei aufferre conantur, dixisse nos arbitremini; sed ea ratione qua docemur nesciri, quae non sunt, et scientiam dei esse substantiam, substantiam autem ejus non in nihilo, sed in aliquo esse.

[1]) de praedest. c. III. § 7. heißt es: Merito quippe in oleo atque pice ardere debuisti, qui et lumen caritatis et mysterium praedestinationis perperam docere non timuisti. conf. c. III. § 4.

[2]) de praedest. c. I. § 1. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

Nutzen hat und mit der Religion sich so nahe berührt, darum sollen auch gegen Gottschalk und seinen Anhang die Regeln der Disputirkunst, dieses Gnadengeschenk der göttlichen Providenz, angewendet werden, damit die Vertheidiger der Wahrheit nicht wehrlos mit den Vertretern des Irrthums kämpften und nicht etwa diese sich jener bemächtigten und damit die Geister verführten. — Von der Häresie urtheilt Erigena, daß sie selbst nicht ohne Nutzen ist, indem sie viele vom Schlafe erweckt und sie nöthigt, die Wahrheit zu suchen und zu erwählen (§ 1—3). Der alte Feind der Menschheit hört nicht auf, unserem Heile nachzustellen; da nun dieses aus dem Glauben beginnt, so sucht er vor allem durch seine Organe den Glauben zu vergiften. Und weil nun alle seine Anschläge bisher zu Schanden geworden, so versucht er jetzt durch einen neuen Sturm die Mauer des Glaubens zu zertrümmern. Durch seinen Diener Gottschalk nämlich behauptet er zwei Prädestinationen in Gott, welcher ganz thörichte und grausame Wahnwitz zuerst durch die heilige Autorität, dann aber auch durch die Regeln des wahren Vernunftschlußes widerlegt werden soll. (§ 4.)

Die Argumentation des zweiten Kapitels, welche Erigena die Argumentation der Nothwendigkeit (argumentum necessitatis) nennt, ist nicht mit der wünschenswerthen Klarheit gehalten. Offenbar schwebt ihm darin ein sehr tiefer Gedanke vor, ohne daß er jedoch zu einer völlig deutlichen Aussprache desselben vorzubringen vermochte, wie er denn überhaupt in dieser Schrift seine speculativen Begriffe durch theologische Vorstellungen oftmals trübt und versteckt. Suchen wir ihn hervorzuheben. — Zuerst ist Erigena bemüht, Gott als durchgängig frei zu erweisen, jede innere und äußere Nothwendigkeit soll von ihm geläugnet werden, damit die Prädestination in keiner Weise als ein Zwang der göttlichen Natur erscheine, sondern daß auch sie zugleich Wille und darum Freiheit sei. Erigena sagt: Wo die Nothwendigkeit ist, dort ist kein Wille, in Gott aber ist Wille, daher keine Nothwendigkeit. Alles was Gott that, that er durch eigenen Willen, aber nicht in Folge einer Nothwendigkeit. Gäbe es eine Ursache, welche Gott bezwingen könnte, so wäre er nicht Gott, vielmehr wäre die Gottheit in jener Causalität zu suchen. Nur im göttlichen Willen, nur in der

Freiheit Gottes also kann die prinzipielle Ursache des Universums gesucht werden, weil die Annahme jeder Nothwendigkeit nur zu einem Hinausschieben der göttlichen Causalität und somit der Gottheit führen würde, welcher Regreß, sollte er nicht ein unendlicher und darum gedankenloser sein, zuletzt doch wieder bei dem freien, durch keine Nothwendigkeit mehr getriebenen Urgrund anlangen müßte. Die prinzipielle Ursache kann nur frei sein, weßhalb sie im Willen Gottes fromm geglaubt und mit Recht angenommen werde.[1] — Diese Behauptung stützt Erigena noch dadurch, daß er die Gottheit als die lauterste Einheit denkt und jede Eigenschaft ihrer Natur mit dieser selbst für eins erklärt. Wenn Alles, sagt er, was in Gott ist, Gott selber ist, der Wille Gottes aber in Gott ist, so ist der Wille Gottes Gott selbst; denn nichts anderes ist ihm das Sein und das Wollen, sondern was das Sein ist, dieß ist auch das Wollen. Ist nun aber der Wille frei, so ist auch das göttliche Sein ein durchaus freies, wie auch umgekehrt die Identität des prinzipiellen göttlichen Seins mit dem Willen schon die Freiheit desselben involviren müßte. So ist in Gott keine Nothwendigkeit und auch keine Prädestination in dem Sinne, als wäre sie eine nothwendige Bestimmtheit seines Wesens, sondern seine Natur ist lautere Freiheit und jede Prädestination ist frei.[2] Die Prädestination, als In-

---

[1]) ibid. c. II. § 1.: Ubi autem est necessitas, ibi non est voluntas. Atqui in deo est voluntas. In eo igitur non est necessitas. Deus quidem omnia, quae fecit, sua propria voluntate, nulla vero necessitate fecit. Quid enim cogeret deum, ut aliquid faceret? Quodsi aliqua eum causa compelleret ad faciendum, ea merito major meliorque eo crederetur; ac per hoc ipsa, non ipse, summa omnium causa deusque coleretur. Si vero una et principalis totius universitatis causa voluntas dei et pie creditur, et recte intelligitur, frustra in ipsa, vel ante ipsam necessitas fingitur.

[2]) ibid. Age jam! Si omne, quod in deo est, deus est: voluntas autem dei in deo est: deus est igitur dei voluntas. Non enim aliud est ei esse et velle, sed quod est esse, hoc est et velle. Proinde si voluntas dei libera est; aliter enim credere impium est: libera vero voluntas omni caret necessitate: igitur nulla necessitas voluntatem dei possidet. Atqui quicquid de divina voluntate sane intelligitur, de ejus quoque

halt und Rathschluß des mit dem Sein identischen Willens, ist mit der göttlichen Substanz gleichfalls eins, was sich schon aus Augustin's Definition der Prädestination ergibt, wonach dieselbe vor der Welt die Vorbereitung und Veranstaltung Alles dessen ist, was Gott machen will (de divin. persever. c. 17.); denn vor der Welt ist nur Gott, darum ist die Prädestination mit ihm identisch. Würde man dagegen einwenden, daß die Prädestination nicht von dem göttlichen Ansichsein, sondern von Gott nur beziehungsweise prädizirt werde, so hat man den Wortlaut der hl. Schrift gegen sich, welcher in Gott alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sein läßt (Coloss. II. 3.). Gott nämlich ist der höchste Verstand, worin Alles ist, ja er ist das All selbst, und wie verschieden ihn auch die Kreatur benennen mag, in sich selbst ist er doch der Eine und Derselbige, da er die einfache und vielfache Ursache aller Kreaturen ist. Was daher für Gott das Sein ist, das ist ihm auch die Weisheit und was ihm die Weisheit ist, ist ihm auch das Wissen, und was ihm das Wissen ist, ist ihm das Bestimmen. So darf jede Prädestination Präscienz genannt werden, wenn auch nicht jede Präscienz Prädestination, damit wir die Einheit der Prädestination mit der Präscienz erkennen, da sie ja von der einen und selben Substanz, nämlich von der göttlichen Natur sind [1]).

Soll der hier zu Grunde liegende Gedanke einfach und klar ausgesprochen werden, so ist er wohl kein anderer, als daß jede

---

praedestinatione necesse est similiter intelligatur. Expulsa est autem omnis necessitas a divina voluntate. Igitur expulsa est ab ejus praedestinatione.

[1]) ibid. c. II. § 2.... Summus enim ille intellectus, in quo sunt universa, imo ipse est universa, quamvis diversis significationibus nominum ab ipsa rationali natura, quae ad inquirendum eum creata est, appelletur, ipse tamen in se ipso unus atque idem est, cum sit omnium naturarum causa simplex et multiplex. Quod est ergo deo esse, hoc est ei sapere, et quod est ei sapere, hoc est scire et quod est scire, hoc est destinare,........ Recte ergo dicitur omnis praedestinatio praescientia, non omnis praescientia praedestinatio, ut intelligamus, quod est praescire, hoc est praedestinare, et quod est praedestinare, hoc est praescire: unius enim ejusdem substantiae sunt, divinae videlicet naturae.

Prädestination Gottes zugleich seine innere Organisation ist; diese selbst, wie überhaupt sein Sein, ist durchaus Wille und Freiheit. Wie das göttliche Wesen nur eines und in sich vollkommenste Einheit ist, so ist auch seine Prädestination als der Ausfluß und Abdruck seiner Natur nur eine; nämlich, wie der Verlauf zeigen wird, nur eine zum Guten, indem Gott als der Gute nur dieses wollen und bestimmen kann, darum denn auch in der Weltordnung, als dem Werke seines heiligen Willens, immer der Zweck des Guten angestrebt und realisirt wird. So ruht die ganze Auffassung der Prädestination auf der Idee des Optimismus, welche unseren Denker durchgängig beherrscht. — Zunächst nun sucht Erigena die Einheit Gottes noch mehr festzustellen, worauf er zu einer weitern Ableitung und Erklärung der Prädestination übergeht: Auch der Geist hat viele Kräfte (virtutes) und doch sind diese in sich unzertrennlich, weil sie eben von derselben Natur sind; weßhalb man sich auch nicht wundern darf, wenn von der unaussprechlichen Ursache des Alls, während sie selbst der Arten, Formen, Individuen und Zahlen entbehrt, jede Art, jede Form, jede Individualität (omne totum), jede Zahl herkommt. Von ihr hat Alles das Sein, sie ist selbst die höchste Form von Allem und sie ist auch das allgemeine Ziel, was jedes begehrende Wesen mit oder ohne Bewußtsein anstrebt. Aber diese in sich selbst einige und untheilbare göttliche Wesenheit tritt dem menschlichen Geiste in verschiedener Weise nahe und so benennt er sie auch mit verschiedenen Namen, um zu ihrer Kenntniß zu gelangen (§ 3.). Er nennt sie Weisheit, weil der göttliche Verstand die vollste und vollendetste Kenntniß seiner ewigen und unveränderlichen Wesenheit besitzt; er nennt sie Wissenschaft, weil Gott in sich alle Kreaturen sieht und nicht nur die Güter erkennt, die er von Anfang an für sie veranstaltet, sondern auch die Uebel, welche aus ihrer verkehrten Willensrichtung folgen[1]). Dieser zuletzt angegebene

[1]) ibidem c. II. § 4.... Cum aeternum intellectum, in quo sunt omnia, hoc est, ipsum deum, rationis intuitus attingit, ut in eo aspiciat, quod ipse divinus intellectus aeternae suae immutabilisque substantiae plenissimam perfectissimamque habeat notionem, quae omnem exsuperat

göttliche und gleichsam allgemeine Vorbegriff darf Präscienz genannt werden; Prädestination aber, insofern sie sich nur auf die göttliche Wirksamkeit bezieht, die nicht bloß in der Schöpfung, sondern auch in der Erwählung der Begnadigten zum ewigen Leben, in der Benützung der schlechten Thaten der Verworfenen zur Uebung der Gerechtigkeit der Berufenen und endlich in der Veranstaltung besteht, wonach die Qualitäten der Elemente, welche da sie vom höchsten Gute stammen, ihrer Natur nach gut sind, für die Sünder in Werkzeuge der Marter sich verwandeln und insofern böse genannt werden (§ 5.). — Am Schluße des Kapitels spricht daher Erigena aus, daß es ebensowenig zwei Prädestinationen in Gott geben könne, wie eine zweifache Wesenheit und Weisheit. Wie Gottes Thätigkeit und Weisheit, seine Substanz und sein Wille nur einer sei, so gebe es auch nur eine Prädestination (§ 6.). — Offenbar liegt in Allen dem, wie schon oben angedeutet ist, ausgesprochen, daß die göttliche Prädestination auch kein Werk göttlicher Willkühr sein könne, da sie mit dem göttlichen Sein identisch ist, aber ebensowenig für Gott ein Zwang oder eine Nothwendigkeit, da eben das göttliche Sein mit dem Willen und der Freiheit eins ist. Daher wiederholt Erigena noch einmal: Obschon Alles, was Gott wollte, nothwendig sein muß, so treibt doch keine Nothwendigkeit seinen Willen zu irgend einem Thun an, wie sie ihn auch ebensowenig von einem Vorhaben zurückzieht; denn wer widerstände seinem Willen? Auf dieselbe Weise sagen wir auch, daß Alles, was Gott geschehen lassen wollte, so geschehen mußte, wie er wollte; denn was er wollte, daß es sei, das ist, und es ist deßhalb, weil er selbst wollte, daß es geschehe. Dem richtig Schauenden begegnet überall nur die Nothwendigkeit des göttlichen Willens d. h. der göttliche Wille selbst; denn wenn die Nothwendigkeit aller Naturen der göttliche Wille ist, so wird der Wille Gottes die Nothwendigeit aller

intellectum creaturae, ipsa divina notio, qua semetipsum deus intelligit, sapientia proprie vocatur... etc. Mit der Behauptung, daß Gott auch die Uebel, die aus der bösen That folgen, erkenne, stimmen nun freilich die spätern Ansichten, daß Gott um das Böse nicht wissen solle, nicht überein.

Kreaturen sein. Es ist aber der Wille Gottes die Nothwendigkeit der Naturen, welche er selbst schuf, und so wird umgekehrt die Nothwendigkeit der Kreaturen der göttliche Wille sein. So ergibt sich abermals die Identität des göttlichen Willens mit der Nothwendigkeit und darum auch mit der Prädestination [1]).

Die zunächst folgenden Kapitel enthalten nicht den gleichen Reichthum speculativer Bestimmungen. Im dritten Kapitel soll aus der Vernunft die Unmöglichkeit einer doppelten Prädestination erwiesen werden, in der That aber gefällt sich Erigena hier mehr in einer spitzfindigen Sophistik, um nach allen Künsten einer hohlen Dialektik Augustins Ansicht über die Prädestination einzuführen. — Wenn bei Gott Alles Eins ist, also auch das Wollen und Prädestiniren, so kann es wie nur einen göttlichen Willen, natürlich auch nur eine Prädestination geben (§ 1.) — in welcher Argumentation ein nothwendiges Mittelglied übersprungen scheint, nämlich nicht nur muß der göttliche Wille einer und mit der Prädestination identisch sein, sondern er muß auch in seiner Thätigkeit oder in seiner Richtung, näher in seinem Inhalt, nur einer und derselbe sein; denn auch derselbe Wille braucht nicht immer nur Eines zu wollen, er kann auch Verschiedenes anstreben. — Aus dem Schluß von der Wirkung auf die Ursache ergibt sich weiter die Unmöglichkeit einer doppelten Prädestination. Alles

---

[1]) ibid. c. II. §. 6. Ouamquam enim omnia, quaecunque Deus voluit necesse sit, ut sint, nulla tamen necessitas voluntatem ejus, aut ad aliquid faciendum impellit aut ab aliquo faciendo retrahit. Voluntati enim ejus quis resistit? Sed eo modo dicimus, quaecunque Deus voluit fieri, necesse est, ut sint, quo debemus intelligere, omne, quod Deus voluit fieri, necesse est, ut non aliter, quam ipse voluit, sit. Quae enim voluit esse, sunt, et ideo sunt, quia ipse voluit ea fieri. Ac per hoc bene videntibus nihil aliud occurrit voluntatis divinae necessitas, nisi ea ipsa voluntas. Sicut itaque voluntate Dei fiunt, quae fiunt, ita voluntate ejus non aliter fiunt, nisi sicut ipsa voluit. Nam si omnium naturarum est necessitas Dei voluntas, erit Dei voluntas naturarum necessitas. Est autem Dei voluntas naturarum, quas ipsa creavit, necessitas. Erit igitur necessitas creaturarum, quas Deus creavit, Dei voluntas. Colligitur Dei voluntas ipsa est necessitas, et necessitas ipsa est Dei voluntas. Quicquid autem de divina voluntate intelligimus, de praedestinatione quoque Dei omnino sentire debemus.

nämlich, was unter sich entgegengesetzt ist, muß auch entgegengesetzte Ursachen haben, da dieselbe Ursache nicht Entgegengesetztes wirken kann. Nun ist dem Sein das Nichts, dem Leben der Tod, der Gerechtigkeit die Sünde, dem Glück das Elend entgegengesetzt, woraus folgt, daß sich ihre Ursachen einander entgegengesetzt sein müssen. Aber auch die beiden Prädestinationen widersprechen sich, weil jede etwas anderes erzwingt. Die göttliche Causalität jedoch ist nur eine; wenn sie auch Vielfaches wirkt, so doch niemals Entgegengesetztes, woraus sich mit Nothwendigkeit ergibt, daß in Gott keine zwei Prädestinationen sind, die Entgegengesetztes bewirkten. In ihm ist überhaupt nichts Zwingendes, seine Güte ist sein Wille und sein Wille ist die Güte (§ 2.), daher es keine zwingende Prädestination gibt. Gott ist, wie sich von selbst versteht, nur Ursache von dem, was von ihm ist; Sünde, Tod, Elend sind nicht von Gott, daher ist auch Gott ihre Ursache nicht. Derselbe Syllogismus kann noch in folgender Fassung gegeben werden: Gott kann nicht zugleich von dem, was ist und von dem, was nicht ist, Ursache sein. Gott ist nur Ursache des Seienden; die Sünde aber und ihre Folgen, nämlich der Tod, dem sich das Elend anheftet, sind nicht; also kann weder Gott noch seine mit ihm identische Prädestination die Ursache davon sein (§ 3.). Weiter wird die Prädestination von dem göttlichen Ansichsein prädicirt (essentialiter); nun ist die göttliche Wesenheit Einheit, also auch die Prädestination nicht doppelt, denn wie wäre Zweiheit möglich, wo nicht Zahl und Mehrheit ist (§ 4 und 5)? Es ist nur eine Prädestination, wenn auch in ihren Wirkungen eine Verschiedenheit nach den Gründen der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu sein scheint. Nämlich durch eine und dieselbe Prädestination wählt der gerechte und barmherzige Gott aus der ursprünglich verderbten Menge des Menschengeschlechtes einige heraus, welchen er die Güter des Lebens, die sie aus sich selbst nicht haben könnten, geben wollte; einige aber ließ er darin zurück, damit sie an ihren eigenen Sünden zu Grunde gingen. Den Einen gab er das, woraus ihnen die Seligkeit entspringt, den Andern gab er es nicht, sondern ließ nur zu, woraus ihnen die Erduldung des Elendes kömmt. Nicht jene bereiten sich das Leben sondern er

bereitet es ihnen, wie er auch diesen nicht den Tod verhängte, sondern sie sich ihn selbst. Dort war seine barmherzige Güte die Ursache der Seligkeit, hier ist der eigene Stolz Ursache und Wirkung der Pein (§ 7.). Im vierten Kapitel, das nach der Ueberschrift von der wahren und einzigen Prädestination Gottes handeln soll, wird zunächst der Häresie des Gottschalk eine mittlere Stellung zwischen dem Pelagianismus und einer andern Häresie, welche den freien Willen läugnet, angewiesen. Während von der ersteren das Geschenk der Gnade verachtet und die Gerechtigkeit des Menschen von dem Bestreben des freien Willens allein abhängig erklärt wird, verwirft die letztere das Geschenk des freien Willens und läßt den Menschen ohne denselben durch die Gnade allein gerecht werden. Gottschalk setzt nun den Grund aller Tugenden, wodurch wir zur Seligkeit gelangen und den Grund aller Laster, wodurch wir dem Verderben verfallen, in die göttliche Prädestination und scheint damit den freien Willen und zugleich den Beistand der göttlichen Gnade zu zerstören (§ 1.). Es wird nun das Verhältniß der Gottschalk'schen Lehre zu jenen beiden Häresien weiter erläutert und den Pelagianern gezeigt, daß Gnade vorhanden sei, weil ohne sie kein Heil der Welt wäre, dessen Thatsächlichkeit auch die Wirklichkeit der Gnade voraussetzt, und gegen die entgegengesetzte Häresie die Freiheit des Willens aus der zukünftigen Thatsache des Weltgerichtes erwiesen, nach welcher ziemlich schwachen Argumentation sich Erigena erst gegen Gottschalk wendet und nun behauptet, daß Gnade, freier Wille, und die Alles bestimmende und zwingende Prädestination, wie er sie annimmt, nicht zusammenbestehen können; es müsse darum, da die beiden ersteren Thatsachen sind, die letztere als unmöglich zurückgewiesen werden. Das Verhältniß der Prädestination zum freien Menschen sei vielmehr Folgendes: Jedem Menschen ist im Allgemeinen die Freiheit des eigenen Willens gegeben, aber nicht in Allen, nur in den im wahren Sinne Prädestinirten wird er durch das Werk der Gnade vorbereitet, unterstützt, bewacht, vollendet und gekrönt; in Keinem jedoch wird er im Allgemeinen durch die göttliche Prädestination gedrängt und gefangen genommen, wohl aber wird er durch die Erbsünde wie durch die eigene ge=

hindert, nach einem verborgenen, aber doch gerechten Rathschluß Gottes (§ 2—4). Darauf kehrt Erigena wieder zur Prädestination zurück und behauptet sie als einzig und substantiell. Gott nämlich ist wahrhaftig; die wahre Prädestination Gottes, welche Alles, bevor es wurde, als ein zu Schaffendes in Maaß, Zahl und Gewicht voraussah und ordnete, ist allen Kreaturen freiwillige Ursache und verursachender Wille. Unter ihnen gründete sie auch die vernünftige Kreatur, damit diese sie erkenne und in dieser Betrachtung ihr höchstes Gut genieße; ihr auch noch den freien Willen zum Geschenke bietend, damit sie durch den guten Gebrauch desselben, nämlich durch frommen und demüthigen Gehorsam gegen die Gebote des Schöpfers, gerecht und für immer glücklich lebe. Wenn sie aber dieses Geschenk mißbrauchte und ihr höchstes Gut, den Schöpfer, verlassend den vergänglichen Gütern mit verkehrtem Willen anhängen würde, so sollte dem Sünder als Strafe das Elend folgen. So ordnete die Alles machende Kunst, welche die höchste und unveränderliche Weisheit Gottes ist, die vernünftige Kreatur durch Prädestination in solcher Weise, daß sie ihr keine Nothwendigkeit auferlegte, welche auch die nichtwollende durch unvermeidliche Gewalt zwänge Gott zu dienen oder die ihm anhängen wollende daran hinderte. Wenn in dem ersteren Falle sich die Gefangenschaft der geschaffenen Vernunft erwiese, würde sich in dem andern die Unbilligkeit des Schöpfers zeigen. Frei aber mußte Gott das Vernunftleben schaffen, wenn er es nach seinem Bild und Gleichniß schuf (§ 5.). Der Mensch nun sündigte, verlor damit sein ursprünglich glückliches Leben, das, falls er sich bewährt hätte, zum glückseligen erhöht worden wäre; doch verlor er nicht seine Substanz und darum auch nicht den freien Willen, welcher zur Substanz gehört. Nur die Macht und Kraft verlor er, das göttliche Gebot zu erfüllen, was nicht in der Substanz des Willens lag, sondern wozu er auch anfänglch nur durch göttliche Gnade befähigt war. Mit ihr konnte er, wenn er wollte, das göttliche Gebot erfüllen; da er sie durch die Sünde verlor, vermochte er es nicht mehr, wenn ihm Gott nicht hilft (§ 6.). Besser war die menschliche Natur damals, als sie noch dieses Wollen und Können besaß, als jetzt, wo sie mit der ver-

lornen Gnade nur mehr das Wollen ohne das Können hat und insoferne allerdings in schlechteres verwandelt wurde (§ 7.). Nur mehr wollen, nicht mehr vollbringen kann der Mensch; es ist nur ein Gnadengeschenk des barmherzigen Gottes, wenn er gute Werke beginnen, thun und vollenden kann (§ 8.). — Das fünfte Kapitel will weiter zeigen, daß durch die Prädestination Niemand zum guten und bösen Handeln getrieben wird. Gottes Vorauswissen der Sünde bewirkt dieselbe nicht, ebensowenig die Prädestination, die noch dazu niemals die Sünde vorausbestimmt. Durch seine Präscienz sieht Gott die Uebelthaten der Menschen voraus — eine Behauptung, die Erigena später eigentlich zurücknimmt und die wir wohl dahin einschränken dürfen, daß er nur ihre Möglichkeit voraussieht — doch ist er nicht ihr Urheber, wie er sie durch seine Prädestination nicht verhängt und darum auch nicht durch sie ihr Urheber sein kann. Durch seine Präscienz erlaubt er sie nur (§ 1.). Mit Augustin wird angenommen, daß Gott die Sünden wohl weiß, sie aber nicht verursacht, weil die göttliche Präscienz keine Nothwendigkeit für das Geschehen der Dinge ist. Sowie mein Vorauswissen, daß einer dieses bestimmt thun wird oder meine Erinnerung daran, daß er es gethan hat, seine That zu keiner nothwendigen macht, so ist es auch mit dem Verhältniß der göttlichen Präscienz zu den menschlichen Handlungen. Darum, weil Gott die Sünden der Kreaturen vorausweiß, dürfen sie nicht ihm angerechnet werden, obschon sie geschehen müssen, weil er sie vorausweiß (§ 2.). Wenn demnach Gottes Präscienz und Prädestination nicht die Ursache der Sünde ist, so auch nicht ihrer Folgen, der Strafe des Todes (§ 3.). Aber auch zum frommen Leben zwingt Gott Niemand, weil der freie Wille, der uns selbst nach dem Sündenfall noch verblieb, wie das Verlangen nach Glückseligkeit offenbart, bei jedem Zwange aufhört (§ 4.). Keine äußerliche Ursache also zwingt den Menschen zum Guten oder Bösen; Gott ist nicht einmal die nothwendige Ursache aller Güter, sowie das Feuer die Ursache des Brennens, die Sonne des Erwärmens und Erleuchtens, oder die mitzwingende, wie sie das Gefühl für den Schlaf, der Durst für das Trinken ist, sondern er ist die freiwillige Ursache, wie sie die Weisheit für

das Wissen, das Gesicht für das Sehen, die Vernunft für das vernünftig Denken ist. Im Gegentheil, da aller Uebel Ursache die verkehrte Strebung des vernünftigen, seine Willensfreiheit schlecht gebrauchenden Menschen ist, so ist diese keine nothwendige, wie die Sünde für den Tod, der Tod für das Elend, noch eine mitzwingende, wie das Leiden für den Schmerz, der Schmerz für die Traurigkeit, sondern sie ist eine freiwillige, wie die Begierde für den Geiz, der Geiz für den Betrug (§ 5.). — Hierauf weist Erigena diejenigen zurecht, welche meinen, es wäre besser gewesen, Gott hätte dem Menschen gar keinen freien Willen gegeben, sondern hätte ihn so geschaffen, daß er nicht sündigen könnte. Vor Allem betont er den freien Willen als Geschenk Gottes, das als solches gut ist und nicht schaden konnte und auch die Ursache der Sünde nicht ist; dann weist er darauf hin, daß Jeder ein glückseliges Leben will, und darum auch die Freiheit wollen muß, weil jenes ohne sie nicht möglich ist, und Gott es Keinem ohne eigene Verdienste verleihen kann. Hätte der Mensch aber nur die Freiheit zum Guten, nicht auch zum Bösen erhalten, so wäre er nicht durchaus frei gewesen und wäre für ihn keine gerechte Belohnung möglich. Gott gab vielleicht auch deßhalb die Wahl zwischen Gut und Böse dem Menschen, damit dadurch offenbar würde, was in ihm die Natur ohne Gnade vermochte und was die Gnade in der Natur bewirkte, was das Verdienst der Gerechtigkeit und was das der Sünde sei (§ 6—9.). — Das folgende Kapitel will darthun, daß nur durch den freien Willen die Sünde möglich sei. Der menschliche Wille ist nicht der höchste, weil er wandelbar ist; die vernünftige wandelbare Kreatur steht daher unter den vernünftigen unwandelbaren Wesen, doch ist sie höher, als die unvernünftige wandelbare Kreatur. Da nun die Gottheit in ihrem Willen unwandelbar ist und nicht zum Bösen sich neigt, so zwingt sie auch den menschlichen Willen nicht dazu; die unvernünftige Kreatur, da sie schwächer ist, kann ihn nicht dazu zwingen. Nur ein anderer gleicher Wille müßte ihn dazu zwingen, welcher aber entweder ein verderbter oder ein noch unverderbter sein müßte. Ist das letztere nicht der Fall, so wird er auch den menschlichen Willen nicht zur Sünde veranlassen; findet es aber statt, so ist er dem

anfänglichen, noch unverletzten nicht gleich mächtig und kann ihn daher nicht bestimmen. So folgt, daß die Veranlassung jeder Uebelthat und ihrer Strafe im eigenen Willen des Menschen liegt (§ 1.). Alle Uebelthaten und Sünden scheinen darin gegeben, daß man sich von den göttlichen und wahrhaft bleibenden Dingen abwendet und zu veränderlichen und ungewissen sich neigt; denn wenn auch alle diese richtig an ihre Stelle gesetzt sind und ihre eigenthümliche Schönheit haben, so ist es doch die Sache eines verkehrten und ungeordneten Geistes, sich ihnen als Zielpunkte zu unterwerfen, da der Mensch ihnen nach göttlicher Anordnung und mit Recht als Herr vorausgesetzt wurde (§ 3.).

Im siebenten Kapitel zeigt Erigena im engsten Anschluß an Augustinus zunächst, daß der freie Wille, wenn er auch schlecht gebraucht werde, dennoch unter die von Gott verliehenen Güter gehöre, worauf er die Frage nach der Ursache und dem Wesen der Sünde aufnimmt. — Es gibt dreierlei Güter, große, mittlere, geringe. Die großen, wie die Cardinaltugenden, kann Niemand mißbrauchen, wohl aber die beiden andern. So kann z. B. die Dialektik, welche zu den mittleren Gütern gehört, zum Unterrichte der Unwissenden, zur Unterstützung des Wahren und Falschen, zur Theilung des Verworrenen, zur Verbindung des Getrennten, in Allem aber zur Auffindung der Wahrheit benutzt werden. Aber auch umgekehrt, wenn sie das Falsche für wahr ausgibt, in Irrthum zieht, und durch falsche Schlüsse die schlichten Sinne verwirrt und durch Verwirrung verdüstert, so daß das innerliche Auge des Geistes zur Kenntniß der reinen Wahrheit nicht gelangen kann. Zu diesen mittleren Güter gehört nun auch der freie Wille und kann deßhalb mißbraucht werden (§ 1.). Diese Behauptung belegt hierauf Erigena mit Stellen aus Augustinus, wobei sich dann auch noch eine nähere Bestimmung der Sünde findet, die wir oben schon kennen gelernt haben, wonach sie die Abwendung des Willens vom unveränderlichen und gemeinsamen Gut und die Hinwendung zum Eigenen oder zu einem Größeren oder auch Niedrigeren ist. Alle diese Güter sind gut und der Wille ist gleichfalls gut, nur diese Abkehr vom Höchsten und diese Hinneigung zum Niedrigen ist böse. Und schließlich

wird abermals mit Augustin ausgesprochen, daß man nicht wisse, woher der Trieb zum Bösen und der Sünde entsteht, da sie eine Ohnmacht ausdrücken und darum aus dem Nichts kommen, weßhalb sie nicht in Gott und im Sein ihre Ursache haben können (§ 2—5). — Das achte Kapitel handelt von dem Unterschied der Natur des Menschen und seines freien Willens. Im Anschluß an Augustin wird behauptet, daß die substantielle Trinität des inneren Menschen, worin er sich als Gottes Bild erweist, aus Sein (essentia), Wollen (voluntas) und Wissen (scientia) bestehe, welche drei zusammen eins sind; denn nicht etwas anderes sei dem vernünftigen Leben das Sein und Wollen, noch etwas anderes das Wollen und Wissen, sondern sein Sein sei wissender Wille und sein Wille sei wissende Wesenheit und sein Wissen sei wollende Wesenheit[1]). Diese drei sind eins und einer Natur, weßhalb die ganze Natur der Seele Wille ist. Es fragt sich aber, ob dieser Wille, wie er von Natur aus ist, auch von Natur aus frei ist oder ob er nur aus der Natur habe, daß er Wille sei, daß er aber frei sei, ihm erst durch ein Geschenk des Schöpfers gegeben wurde. Von allen Gütern nämlich, die Gott schuf, sind die einen aus seiner Güte, die andern aber aus seiner Gnade (largitas)[2]). Was aus seiner Güte stammt, wurde substanzial mit allen Accidenzen, die ihnen natürlicher Weise zukommen, wie die Qualitäten, Quantitäten und Beziehungen, wie Lage, Zustand, Ort, Zeit, Thun und Leiden sind, in welcher Zehnzahl sowohl jede erschaffene Substanz als auch alles ihr von Natur aus Zukommende begriffen werden kann. Was aber aus der Gnade des Schöpfers kommt, wird Geschenk (donum) genannt, wozu offenbar ein Geber,

---

[1]) ibid. §. 1. Sienlm summa sapientia, quae humanam naturam sui similem creare voluit, in se ipsa una trinaque est, merito hominem sic fecit, essentiam profecto, voluntatem, scientiam, quae tria unum sunt. Non enim aliud est rationali vitae esse et velle nec aliud velle et scire, sed esse ejus voluntas sciens, et voluntas ejus essentia sciens et scientia ejus volens essentia est.

[2]) Dieser Eintheilung liegt wohl die platonische Reminiscenz zu Grunde, daß Gott aus Güte die Welt schuf (Timaeus 29 e — 30 b); die largitas ist aber eine tiefere Fassung der Güte und ich übersetzte sie darum mit Gnade.

ein Gegebenes und ein zu Beschenkendes gehört (§ 2.). Demnach gründete Gott zuerst durch seine Güte die Substanzen, dann aber ordnete er durch seine Gnade für jede nach ihrer Dignität Geschenke an. Unter den Substanzen begründete er die menschliche Natur im vernünftigen Willen; denn nur durch den vernünftigen Willen ist der Mensch Wille; entferne den Willen und du vernichtest den Menschen[1]), obschon du mit dem Menschen noch nicht den vernünftigen Willen vertilgst, da er auch in Gott und im Engel vorhanden ist. Es fragt sich nun, was hat der menschliche Wille von Natur aus und was erst durch Geschenk? Wenn es nun völlig klar ist, daß er von Natur aus eben hat, daß er substanzialer Wille ist, so scheint er die Freiheit nur durch das Geschenk seines Schöpfers zu besitzen (§ 3.). Doch einer solchen Folgerung entzieht sich Erigena sogleich. Wille wird überhaupt nur der freie Wille genannt. Wie dem Menschen von Natur aus die Vernunft inwohnt, so auch seinem Willen die Freiheit, deren Bewegungen, seien sie recht oder verkehrt, die Weltordnung durch entsprechende Veranstaltungen in sich aufnimmt[2]). Wie hätte auch der Wille von Natur aus dienstbar sein können, da ihm in Folge des Verdienstes des Gehorsams jene zukünftige Freiheit versprochen wurde, obschon sie nicht mehr Begierde zur Sünde sein wird? Auf keine Weise zerstört Gott, was er in der Natur schuf, sondern einige geschaffene natürliche Güter verwandelt er in bessere, nicht damit er ihnen entziehe, was er machte, sondern damit er ihnen hinzulege, was er hinzufügen wollte (§ 4.). Wie der anfängliche thierische Leib des Menschen durch seine Bewährung in einen geistigen erhoben und vom Tode befreit worden wäre, so würde dadurch auch der anfängliche natürliche freie Wille der Möglichkeit

---

[1]) §. 3. Inter quas videlicet substantias naturam hominis in voluntate rationabili substituit. Non enim ideo homo voluntas est, quia voluntas est, sed quia rationalis voluntas est. Tolle namque rationalem voluntatem, non erit homo...

[2]) Quidquid enim facere maluisset, sive boni, sive mali, sapientissimam creatricis suae disciplinam non excederet, quae omnes motus liberae voluntatis, sive rectos, sive perversos, congruis ordinibus exciperet.

des Sündigens enthoben worden sein. Und noch einmal kommt Erigena darauf zurück, wie der menschliche Wille substanzialiter vernünftig ist, so ist er auch substanzialiter frei[1]) (§ 5.). Die Wahlfreiheit ist nichts anderes als die Bethätigung oder die Bewegung des freien Willens, welche von ihm selbst ausgeht, weil er eben frei ist[2]). Nicht von einem niedrigeren oder gleichen, nur von dem höhern göttlichen Willen könnte dieselbe noch veranlaßt sein. Von sich selbst aber konnte der Wille vor der Sünde sowohl zum Guten als zum Schlechten bewegt werden, von den höhern Ursachen aber nur zum Nichtsündigen; weßhalb uns nichts hindert, alle guten Bewegungen auf Gott zurückzuführen. — Durch alles Bisherige soll nun festgestellt sein, daß die Ursachen aller guten Werke, die zur Seligkeit führen, in der Wahlfreiheit des menschlichen Willens liegen, wenn ihn das unverdiente und vielfache Geschenk der göttlichen Gnade sowohl vorbereitet als auch im Vollbringen unterstützt; die ursprüngliche Wurzel der Uebelthaten aber, wodurch der Mensch in die Schmach eines gerechten Elendes fällt, in der verkehrten Bewegung der Wahlfreiheit, wozu der Teufel überredet (§. 8—9.). — Das neunte Kapitel sucht wieder einen höhern philosophischen Standpunkt zu gewinnen und will durchführen, daß von Gott Präscienz und Prädestination nicht eigentlich, sondern nur nach der Analogie irdischer Dinge prädizirt werden. — Beinahe alle Namen, die wir Gott geben können nicht eigentlich von Gott gelten.[3]) Denn wie sollten sinnliche Zeichen, die jedem körperlichen Sinn entrückte Natur klar bezeichnen können, da sie, über jeden Begriff hinausragend, kaum vom geläutertsten Geiste berührt wird? Die geschäftige

---

[1]) Est autem rationabilis substantialiter voluntas humana. Est igitur substantialiter libera.

[2]) Quid enim aliud sentimus, audientes liberum voluntatis arbitrium, nisi liberae voluntatis motum, quae omnia naturam humanae voluntatis exprimunt.

[3]) Ubi primo notandum, quoniam nihil digne de Deo dicitnr, omnia paene sive nominum sive verborum aliarumque orationis partium signa proprie de Deo dici non posse.

Armuth der menschlichen Vernunft gebraucht solche Bezeichnungen seit der Ursünde, um die reiche Erhabenheit des Schöpfers anzuzeigen (§. 1.). Einige dieser Bezeichnungen, obschon sie nur das Vollkommenste in unserer Natur ausdrücken, sind gleichsam eigentliche (quasi propria), wie Sein, Wesenheit, Wahrheit, Tugend, Weisheit, Wissenschaft, Bestimmung (destinatio), da sie nicht gerade widersinnig auf Gott bezogen werden; einige aber sind ihm ganz fremd, wie diejenigen, welche aus den Gesichtspunkten der Aehnlichkeit, des Gegentheils, des Unterschiedes gemacht werden [1]) oder aus zweien derselben zugleich, der Aehnlichkeit und des Gegentheils, wie die Präscienz und Prädestination. Diese Namen können schon deßhalb nicht eigentlich von Gott gebraucht werden, weil Gott nicht etwas vorauswissen oder vorausbestimmen kann, da ihm nichts zukünftig ist, weil er nichts erwartet, wie ihm auch nichts vergangen ist, weil ihm nichts vorüber geht. In ihm sind weder Dimensionen des Raumes noch Unterschiede der Zeiten. In eben derselben Weise sah er und sah er voraus, wußte er und wußte er voraus alles zu Machende, bevor es wurde, auf welche er es sieht und weiß, nachdem es gemacht ist, da, wie er immer der Ewige ist, auch das Universum, das er schuf, immer in ihm ewig ist (§ 1—4.). [2]) Was von der Präscienz gilt, gilt auch von der Prädestination, da alle Prä-

[1]) a similitudine ist von Gott gesprochen, wenn von Händen Gottes die Rede ist; a differentia, wo menschliche Gemüthsbewegungen auf die unveränderliche Substanz übertragen werden; a contrario, wenn es heißt: er wird die Weisheit der Weisen und die Klugheit der Klugen verderben (I. Cor. I. 19.), wo weder Weisheit noch Klugheit verstanden ist. Diese letztere Redeweise kann man mit den Griechen auch enthymen nennen, da hier ein Vorbehalt des Gedankens statthat (§. 2. u. §. 3.).

[2]) Qua enim ratione diceretur Deus praescire aliquid praescientia, vel praedestinare praedestinatione, cui nihil futurum, quia nihil exspectat, nihil praeteritum, quia nihil ei transeat. In eo enim sicut nulla locorum spatia sunt, ita nulla temporum intervalla . . . Eodem namque modo Deus vidit, praevidit, scivit, praescivit omnia facienda, prius quam fierent, quo videt et scit eadem, postquam facta sunt, quoniam sicut ipse semper aeternus est, ita universitas, quam fecit, semper in ipso aeterna est.

destination Präscienz ist. Mit welchem Rechte nämlich kann von einer Prädestination, d. h. von einer Vorbereitung in dem gesprochen werden, welcher um keinen Zeitraum früher war, um das anzuordnen, was er machen wollte, dessen Vorbereitung nicht seinem Wirken vorausging? Denn ihm ist Vorbereiten und Thun nicht zweierlei; wenn es dem Menschen eigen ist vorzubereiten, was er machen will, so ist es Gott fremd vorauszubestimmen, was er niemals machen will, da er Alles auf einmal und zugleich machte. Er besaß ja immer Alles in seinem Worte, wodurch Alles gemacht wurde und worin Alles unveränderlich lebt, nicht allein das Gewesene, sondern auch das Zukünftige. Nichts daher war oder wird in ihm sein, sondern es ist nur und Alles ist eins.[1]) So zeigt sich, daß Präscienz und Prädestination nach dem Gleichniß zeitlicher Dinge auf Gott angewendet sind. Nur auf jene Weise, in welcher Gott allem, was er that, vorausgeht d. h. durch die Ewigkeit, wußte er und bestimmte er voraus, was er thun wollte (§ 6—7.).

Das neunte Kapitel sucht zu zeigen, daß es a contrario zu verstehen sei, wenn es heißt: Gott wisse oder bestimme Sünde, Tod oder Strafe den Menschen und Engeln voraus. — Präscienz und Prädestination werden also nur metaphorisch von Gott gebraucht; a similitudine bedeuten sie, daß Gott Alles machen wird und daß unter seinen Kreaturen einige sein werden, die er nach dem Rathschlusse seiner Gnade als dem Bilde seines Sohnes entsprechend vorauswußte und vorausbestimmte; a contrario aber, daß Gott die eigene und freie Willensbewegung der ihre natürlichen Güter schlecht gebrauchenden vernünftigen Kreatur zuläßt

---

[1]) . . . Non enim aliud ei est praeparare et operari; utque proprium hominis est praeparare, quae facturus, ita Deo alienum est, praedestinare, quae nunquam facturus. Quomodo autem facturus esset aliquid qui omnia semel et simul fecit? Aut quomodo non omnia fecit, qui semper omnia habuit? qui semper suum verbum habuisse creditur, per quod facta sunt omnia et in quo incommutabiliter vivunt omnia, non solum quae fuerunt, sed etiam quae futura. Nec tamen in illo fuerunt nec futura sunt, sed tantum modo sunt, et omnia unum sunt.

(§ 1.). Wenn wir nun hören, Gott wußte oder bestimmte oder bereitete die Sünden, den Tod und die Strafen derjenigen voraus, die er gerecht verließ, d. h. durch ihre eigene Verkehrtheit bestraft werden ließ, so müssen wir das a contrario verstehen, damit wir nicht in Häresie verfallen. Alle Uebel, welche in die beiden Kategorien der Sünden und Strafen fallen, entspringen aus der verkehrten Bewegung des freien, veränderlichen von Gott sich abwendenden und die Kreatur schlecht gebrauchenden Willens (§ 2.). Da diese beiden aber, die Sünden und Strafen, nach der wahren Vernunft Gott nicht voraussieht, um wie viel weniger wird er sie prädestiniren; denn wie kann Gott von dem, was weder er selbst ist, noch was von ihm ist, weil es nichts ist, eine Präscienz oder Prädestination besitzen? Wenn die Wissenschaft die Kenntniß von den existirenden Dingen ist, wie kann von dem was nicht ist, Wissen oder Vorauswissen angenommen werden?[1]) Ebenso wenn die Prädestination Vorbereitung dessen ist, was Gott als ein zu Machendes voraussah, wie kann eine Prädestination von dem angenommen werden, was Gott weder machte noch zu machen vorbereitete? — Das Böse ist nur eine Verletzung des Guten, alles Gute aber ist entweder Gott, der nicht verderbt werden kann oder es ist von Gott, welch letzteres verderbt werden kann; alle Verletzung aber erzielt nicht anders als das Nichtsein des Guten. So ist das Böse weder Gott noch von Gott und darum, wie Gott der Urheber des Bösen nicht ist, so wußte und bestimmte er auch nicht dasselbe voraus. Zur Bestätigung dieser Ansichten beruft sich dann Erigena wieder auf eine Stelle des Augustin (§ 3.). Wenn nun dem so ist, wer sieht nicht, daß die Sünde und alle ihre in Tod und Elend bestehenden Folgen Verletzungen des unversehrten und seligen Lebens sind? Der Unversehrtheit steht die Sünde, dem Leben der Tod, der

---

[1]) Numquid possumus recte sentire de Deo, qui solus est vera esseutia, qui fecit omnia, quae sunt, in quantum sunt, eorum, quae nec ipse est, nec ab eo sunt, quia nihil sunt, praescientiam seu praedestinationem habere? Si enim nihil aliud est scientia, nisi rerum, quae sunt, intelligentia, qua ratione in his, quae non sunt, scientia vel praescientia dicenda est?

Glückseligkeit das Elend gegenüber. Jene sind, diese sind durchaus nicht; jene streben empor zum allgemeinen Prinzip, diese fallen davon ab und suchen die corrumpirten Güter abwärts in das Nichts zurückzuführen; jene haben Gott zur Ursache, diese aber haben keine Ursache; jene werden innerhalb der Grenzen der natürlichen Formen wahrgenommen, diese nur durch Nichtwissen gewußt in dem Mangel und der Beraubung derselben. Sowie daher die Ursache des bösen Willens weder gefunden noch gewußt werden kann, so können auch mit Recht weder wirkende Ursachen seiner Folgen noch die Mangelhaftigkeiten selbst gewußt werden, da sie nichts sind; für welche Behauptung abermals Augustin citirt wird (§ 4.). So steht denn fest, daß jeder Mangel oder jede Beraubung oder jede Sünde des verkehrten Willens sammt seinem Ende, dem Tod und dem Elend der ewigen Pein, durchaus nichts sei; weßhalb sie auch nicht von Gott vorhergewußt oder vorherbestimmt wurden, dessen Präscienz und Prädestination nur die principielle Ursache alles Seienden ist (§ 5.).

Das eilfte Kapitel will durch göttliche und menschliche Autorität beweisen, daß in Gott nur eine Prädestination, nämlich die zum ewigen Leben sei. Am Eingang desselben findet es Erigena gerathen, die Leser zu bitten, ihn nicht dahin mißzuverstehen, als wolle er die göttliche Präscienz und Prädestination zerstören, sie würden im Gegentheil die stärkste Behauptung derselben finden; Augustin selbst spreche für seine Ansichten, sowie auch noch andere Väter, doch wolle er nur jenen anführen, weil sich Gottschalk auf ihn beruft, ihn aber in Wahrheit nur schmählich entstellt (§ 1 und 2.). Es wird dann gezeigt, daß in der heil. Schrift nur eine Prädestination zum ewigen Leben, aber keine Reprobation gelehrt wird (§ 3); hierauf wird Augustin hierüber citirt und werden seine Aeußerungen, die mitunter ziemlich zweideutig klingen, im Sinne der einen Prädestination zur Seligkeit zu interpretiren unternommen (§ 3—6). Eine völlige Uebereinstimmung der Lehren des Augustinus mit Erigena stellt sich übrigens doch nicht heraus, weil jener auch eine Präscienz der Sünden und Strafen annimmt. (§ 7).

Das zwölfte Kapitel spricht von der Definition der Prädestination, welche als die bewußte Anordnung der Werke, die Gott machen will, bezeichnet worden war. Es beschäftigt sich aber, sowie auch das 13. und 14. Kapitel durchgängig mit dem Erweise, daß Augustin nur die eine Prädestination zur Seligkeit gelehrt habe, wobei Erigena keine Künste verschmäht, die ihm zu seinem Zwecke behilflich sein konnten. Das Resultat der Erörterungen ist, daß Augustin mit der wahren Vernunft lehre, daß Gott auf keine Weise die Sünder zur Strafe prädestinirt habe, wohl aber seien ihnen durch ihr eigenes Verschulden von ihnen selbst entsprechende Strafen prädestinirt worden (c. XIV. §. 5).

Das fünfzehnte Kapitel untersucht die Redeweise, nach welcher es heißt, daß Gott die Sünden vorauswisse, da sie doch nichts sind, und prädestinire die Strafen, die gleichfalls nichts sind. — Da Sünde und Strafe, wie sich aus Früherem ergibt, nichts sind, demnach auch nicht vorhergewußt und prädestinirt sein können, so muß es in einem andern Sinne genommen werden, wenn davon gesprochen wird (§ 1—3.). Es wird hierauf nur Bekanntes wiederholt. Nämlich, da Prädestination und Präscienz in Gott wesentlich, ja Gott selbst und darum wie er die Wahrheit sind, finden sie nur am Wahren statt, weil es ist, nicht aber von der Sünde, in der keine Wahrheit ist und welche darum auch nicht ist (§ 5—6). Dasselbe gilt auch von der Strafe. Wie die Sünde aus dem verkehrten, von Gott verlassenen Willen entspringt, so auch der Tod und die Pein der Strafen. Da uns Christus davon erlöste so ist offenbar, daß sie nicht von Gott sind; was sich auch noch daraus ergibt, daß sie böse und überhaupt nicht sind; denn Sünde Strafe, Tod sind ein Mangel der Gerechtigkeit, des Lebens und der Seligkeit. Da Präscienz und Prädestination mit der schöpferischen Causalität Gottes eins sind, können diese von Gott weder verursacht noch gewußt noch prädestinirt werden (§ 8—9). Das Böse wird nur gewußt, wie das Schweigen nach der Rede, wie die Finsterniß nach Sonnenuntergang 2c. d. h., wie Augustin sagt, sie werden durch Nichtwissen gewußt. Auf solche Weise sagt auch die heil. Autorität habe Gott die Sünden oder Strafen vorhergewußt und prädestinirt, welche nicht gewußt und prädestinirt

werden können; da sie nicht in den Begriffen der Formen gewußt werden, sondern in dem Mangel derselben. So weiß der Leidende den Schmerz nur als Abwesenheit der Gesundheit, deren Erinnerung in ihm blieb. (§. 8 — 9). Im sechszehnten Kapitel wird nachgewiesen, daß keine Natur die andere strafe, sondern daß sich die Sünde selbst strafe. — In der großen Hitze des ewigen Feuers ist keine andere Pein als die Abwesenheit der Glückseligkeit. Jeder, der sich darin befindet, hat einen ihm von der Natur eingesenkten Begriff und Wunsch nach der abwesenden Glückseligkeit, so daß er um so mehr gequält wird, je heftiger er verlangt, was ihm Gottes gerechtes Gericht nicht erlangen läßt. So werden die Verworfenen auf die dunkelste und doch wahrhaftigste Weise in dem tiefsten Elend der Pein die Glückseligkeit besitzen und doch nicht besitzen, sie haben nämlich den Begriff derselben im Gedächtniß, ihren Anblick aber und den Genuß ihrer Betrachtung haben sie nicht. Mit diesem Begriffe wohnt in ihnen noch Wahrheit und darum Glückseligkeit. — Es fragt sich, wie die Natur, welcher mit der Wahrheit die Seligkeit einwohnt, elend sein kann. Ohne Strafe offenbar nicht; sie kann aber nicht bestraft werden, da Gott sie nicht bestraft. Demnach wird keine Natur bestraft, die nicht bestrafte wird aber auch nicht elend sein (§. 1.). Auch Augustin ist der Ansicht, daß nicht die Natur, wohl aber der eigene schlechte Wille durch die Pein des ewigen Feuers bestraft wird, oder besser ausgedrückt, die Verkehrtheit des Willens, welche aber in Wahrheit keine Natur ist (§. 2.). Die allgemeine Natur aller Menschen gründete Gott im ersten Menschen, sowie auch den eigenen Willen eines jeden derselben. In Adam sündigte daher der eigene Wille jedes Einzelnen, nicht aber die allgemeine menschliche Natur, die darum auch nicht von Gott bestraft wird. Bestraft wird nur mit Recht die freie, ein Geschenk der Gnade lüstern gebrauchende Willensbewegung, weil sie ein Gesetz der Natur überschreitet, welches sie ohne Zweifel nicht überschreiten würde, wenn sie ihrer Wesenheit nach göttlichen Ursprungs wäre (§. 3.). Daraus wird klar, daß in den Gottlosen nicht das gestraft wird, was Gott erschuf, sondern was der Stolz lasterhaft erfand, die Begierde nämlich des verkehrten

Willens wird gepeinigt, indem ihr das, was sie böse und unwürdig erstrebt, nicht zugelassen wird; unter dem Namen Begierde sind aber alle Laster befaßt. — Wenn die Vernunft nun lehrte, daß keine Natur gestraft werde, so wird sie ebenso zeigen, daß auch keine Natur straft; weder die erschaffende noch die erschaffene, weil keine Substanz der andern entgegen sein kann[1]). Ferner ist alles Gute entweder Gott oder aus Gott entsprossen; alles aber, was aus Gott ist, bewirkt keine Verletzung des Guten, wie die Sünde, daher kann sie nicht aus dem Guten stammen. Wenn nun aber keine Natur von der andern gestraft wird, so geht auch von Gott keine Strafe aus und ist darum von ihm auch nicht vorausgewußt und prädestinirt. Nur um unsere Intelligenz zu schärfen, heißt es manchmal so in der heil. Schrift und ihren Exegeten. Demnach fragt es sich, was wird bestraft und was bestraft. Darauf antwortet Augustin, daß sich die Sünden selbst in die Strafe verwandeln, indem die Freuden des sündigen Menschen dem strafenden Gotte zu Werkzeugen der Pein werden. Es gibt kein anderes Werkzeug zur Strafe der Gottlosigkeit als diese selbst. Jede Sünde, welche in diesem Leben vom Menschen mit Lust begonnen wird, wird in der Zukunft als Strafe beendigt, wenn ihn nicht Christi Gnade befreit, bevor er aus der Welt scheidet. Es gibt aber keine Sünde, welche nicht den Sünder strafte; denn in jedem Sünder beginnt mit der Sünde zugleich die Strafe, weil keine Sünde ist, die sich nicht selbst strafte; verborgen zwar in diesem Leben, offenkundig aber im jenseitigen (§. 4 — 6).[2]). Dasselbe gilt umgekehrt

---

[1]) Libido siquidem perversae voluntatis cruciatur, dum ea, quae male aut indigne appetit, habere non sinitur: hoc enim nomine, videlicet libidinis, generalitas omnium vitiorum comprehenditur, quod si nullam naturam puniri ratio suasit, necessario nullam naturam punire suadebit. Neque enim creatrix, neque creata punit creatam, quia nulla substantiae alterius substantia contraria esse potest.

[2]) §. 6. Nullum autem peccatum est, quod peccantem non puniat. In omni enim peccatore simul incipiunt oriri et peccatum et poena ejus, quia nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat, occulte tamen in hac vita, aperte vero in altera, quae est futura.

auch von der Tugend, daß sie ihr eigener Lohn ist. Jede Tugend nämlich muß in diesem Leben beginnen und im zukünftigen vollendet werden, und mit ihr nimmt zugleich die Glückseligkeit heimlich den Anfang, offenkundig aber nur die Arbeit mit ihren Widersachern; hernach aber, wenn diese einmal vorüber ist, entsteht in dem wahrhaft frommen Leben die Selbstzufriedenhet und Glückseligkeit (§ 7.). — Das siebenzehnte Capitel erörtert die Frage, warum es von Gott heißt, daß er die Strafen prädestinire, da dieß doch nicht der Fall ist. — Gott bestimmte, bevor er die Welt schuf, voraus, daß der Stand ihrer Schönheit ein solcher sein werde, daß selbst die Häßlichkeit des Bösen, die er nicht prädestinirte, da er sie nicht veranlassen wollte, im Universum nicht häßlich wäre, daß die Böswilligkeit derer, die schaden wollen, der Irrthum der Irrenden und das Elend der Gepeinigten auf keine Weise die Seligkeit der Erwählten trübe, überhaupt daß die vom Anfang an vorbestimmte natürliche Ordnung der Dinge dadurch nicht entstellt werden solle.[1]). Wenn wir nun hören, Gott habe diese und jene zum Untergang prädestinirt, so dürfen wir darunter nichts Anderes verstehen, als daß er vor der Welt vorausgewußt und bestimmt habe, in welch' einer Ordnung des Universum's jene sein werden, denen er nach seinem verborgensten, aber doch gerechtesten Gericht die Bitterkeit ihrer Sünden empfinden läßt, weil er sie in dem Ursprung des Verderbens zurückließ (§ 2.). Wie Gott nur in dem, was von ihm gemacht wurde, wohnt und gegenwärtig ist, so ist auch nur dort seine Präscienz und Prädestination. Nur in dem Sinne könnte man seine Gegenwart und Einwohnung, seine Präscienz und Prädestination auch in dem, was durch die Sünde der Creatur entstand, annehmen, als er nicht allein die Creatur weise

---

[1]) §. 1. Ita enim universae creaturae suae, antequam ipsam crearet, statum pulchritudinis praedestinavit esse futurum, ut malorum turpitudo, quam non praedestinavit, quia non eam facturus esset, in universo turpis non esset, malitia nocentium non noceret, error erantium non erraret, miseria torquendorum felicitatem non turbaret electorum. Nullius enim turpitudo vel malitia vel error seu miseria praedestinatum ante secula ordinem dehonestare permittitur.

ordnet, als auch nicht gestattet, das ihre Sünde seinen Gesetzen entgeht (§. 3.).

Wenn in einem geräumigen und schön geschmückten Gebäude der Hausvater einen eigenen Platz seinen Söhnen, einen andern den Knechten, einen eigenen den Gesunden und einen andern den in bösen Begierden Kranken und Traurigen anweisen würde, ob er wohl wegen dieser gerechten Anordnung ein harter Bestrafer genannt werden dürfte? Ebenso ist es im Universum, wo Gott jedem seinen gerechten Platz einräumt, wo er alles, was er that, nicht des Schlechten willen, sondern wegen der Fülle des Universums und seines Reichthums geschehen ließ (§ 5.). Nachdem auch aus Augustinus dargethan ist, daß kein Böses die Schönheit der Welt zu trüben vermöge, fährt Erigena fort: Was darf man sich verwundern, wenn ich die menschliche Seele, die, wo und wie sie auch immer sei, besser ist, als jeder Körper, schön geordnet nenne und selbst aus ihren Strafen neue Schönheiten entstehen lasse, da sie als elende nicht bei den Glückseligen sich befindet, sondern bei den Elenden. Durch keinen Theil des Universums wird der Gottlose gestraft, sondern in sich selbst durch seine eigene Gottlosigkeit. Wie die Sonne nicht dazu geschaffen ist, um die Augen dessen zu blenden, der sie in ungehöriger Weise betrachtet, was nicht sie, sondern das ungehörige Schauen bewirkt, noch auch dazu, daß sie den Augenkranken mit den furchtbarsten Schmerzen quäle, da ihm nichts so sehr als der Sonnenstrahl schadet, so ist auch das ewige Feuer, von dem es heißt, daß es dem Teufel und seinem Anhang bereitet sei, nicht zur Pein, sondern, wenn es das vierte Element der Welt ist, zur Vollendung des Universums geschaffen, da dem Teufel schon sein eigener Stolz zur Marter hinreichend ist. — Sogleich aber fällt Erigena wieder zu einer äußerlichen Auffassung der Strafe herab, wenn er noch weiter hinzufügt, daß der Teufel, nachdem er von Stolz aufschwoll, in diese feuchte, vom Nebel verdüsterte, Stürmen aus-

---

[1]) Non incongrue tamen aestimantur esse in his, quae vitio creaturae orta sunt, cum non solum ipsam creaturam sapientem ordinet, sed etiam vitium ejus suas leges excedere non sinat.

gesetzte Luft herabgestoßen wurde und hier statt des ätherischen Leibes, in dem er anfänglich geschaffen und worin er für das Leiden unempfänglich war, mit einem seiner Sünde entsprechenden bekleidet wurde, worin er durch seine eigene Gottlosigkeit nun gequält würde (§ 7.). Sei die Strafe nun eine körperliche oder unkörperliche, immer ist sie gut, weil sie vom Guten angeordnet wurde, und sie wird nur deßhalb böse genannt, weil in ihr die Gottlosen leidend durch ihre in Lüsternheit begangenen Verbrechen gepeinigt werden. Das Feuer ist nicht die Strafe noch zur Strafe bereitet; sondern geschaffen, um im Universum aller Güter gleichfalls vorhanden zu sein, wurde es erst zu einem Sitze der Gottlosen gemacht. In ihm können die Seligen wie die Gottlosen wohnen, nur in verschiedener Weise. Die Seligen genießen nämlich die ungetrübte Freude ihres Heils, die Gottlosen aber empfinden die strafende Traurigkeit ihrer Verderbtheit. Ein und dasselbe Licht sagt dem gesunden Auge zu und ist dem Kranken schädlich, eine und dieselbe Speise behagt dem Gesunden und ist nachtheilig dem Kranken, ein und dasselbe Wasser hebt den Schwimmenden und ertränkt den Untersinkenden, von zweien, die in den königlichen Pallast geführt wurden, freut sich der Eine, dem Andern wird es unheimlich; denn welches Gut sollte jenem nicht zum Schaden gereichen, dem der Urheber aller Güter nicht gefallen konnte (§ 8.)? Es gibt keine andere Glückseligkeit als die Erkenntniß der Wahrheit und keine andere Unglückseligkeit als ihre Unkenntniß. Ohne Wahrheit ist kein Leben, ohne Leben aber nur beständiger Tod. Wäre demnach Gott der Urheber der Strafe, so müßte er auch der Urheber der Unwissenheit sein, da doch von ihm alle Einsicht ist. Einen Jeden straft nur seine eigene Verderbtheit, die nicht von Gott entsprang, der darum auf keine Weise für ihren Urheber zu halten ist (§. 9.).

Das achtzehnte Kapitel will darthun, daß der Irrthum derer, die in unserer Frage anders, als die hl. Väter denken, aus der Unbekanntschaft mit den freien Künsten entspringt. Wer Griechisch kennt, weiß, daß *ὁρῶ* für video, definio, destino; *προορῶ* für praevideo, praedefinio, praedestino; *ὅρασις* und *προόρασις* für visio, definitio, destinatio und praevisio etc. ge=

braucht wird, woraus hervorgeht, daß diese Worte denselben oder doch einen sehr verwandten Sinn haben müssen, daher denn auch Augustin praedestinatio für praevisio gebraucht (§. 1 — 3.). Bei Gott ist praedestinare und praedefinire gleich praevidere. Wie wir sagen, daß Gott vorhergewußt habe, was er machen will und was er nicht machen will — da doch ohne Zweifel das letztere nichts ist und daher auch nicht gesehen werden kann, so finden wir oft, daß die Väter in gleicher Weise sagen, Gott habe prädestinirt, was er machen will und zugleich was er nicht machen will. Nichts ist außer Gott und Alles, was ist, ist in ihm und von ihm vorhergewußt und vorherbestimmt, das Nichtsein aber ist weder in Gott noch von ihm im Voraus bestimmt und gewußt (§. 4.); daher auch die Sünde und ihre Folgen nicht. Die Sünde der Seele ist ihr Tod. Da Gott nicht die Sünde verursachte, da er im Gegentheil davon befreit, so ist er, der das Leben ist, auch nicht die Ursache des Todes und damit überhaupt keiner Strafe und Pein. — Christus ist das ewige Leben und der Tod des ewigen Todes; er zerstörte ihn in jenen, die er zum Genuße seines Lebens bestimmte, in denen aber nicht, die er zum Untergang bestimmte, weil er sie nach seinem ganz verborgenen Gericht in der durch die Ursünde verderbten Masse zurückließ und damit verließ. Die vom Lichte Verlassenen quälen die Finsternisse die vom Leben Verlassenen erdrückt der Tod. Nichts von dem, was er in ihnen selbst machte, ließ er im Verderben zurück oder verließ er, denn sonst, wenn die höchste Wesenheit nicht mehr in ihnen wäre, müßte ihre Natur in's Nichts versinken; aber was er nicht in ihnen machte, nämlich den Stolz, verschmähte er. Gott wohnt immer in der Natur, welche er für sich schuf und darum dauert sie auch immer (§. 5). Jede Kreatur, bevor sie wurde, wurde von ihrem Schöpfer prädestinirt d. h. in ihren bestimmten Grenzen, die sie auszufüllen und nicht zu überschreiten hatte, voraus bestimmt und voraus gewußt. Diese Grenzen waren in der Kunst des allmächtigen Künstlers, nämlich in der Weisheit des Vaters, in welchem und durch welchen Alles gegründet wurde, vom Anfang an gesetzt. Demnach gibt es Kreaturen, die die Ordnung des ewigen Gesetzes weder überschreiten wol=

len noch können, nämlich die vernunftlosen; dann wieder andere, die mit Vernunft und Einsicht substanziell begabt sind. Davon dient nur der eine Theil durch göttliche Gnade befreit den ewigen Gesetzen willig und gewinnt dadurch die Seligkeit; der andere aber, seinem Stolz und Ungehorsam nach gerechter Fügung überlassen, wollte sich nicht von ihnen beschränken lassen, konnte sie aber doch nicht überschreiten. Denn wohin sich auch immer in schlechter Strebung der vernünftige Wille bewegen mochte, in der ewigen Kunst findet er seine Schranke, die seine Verkehrtheit geziemend einordnet, so daß ihre Nichtswürdigkeit selbst noch die Einrichtung der Weisheit lobend offenbaren muß und ihre Häßlichkeit die Schönheit des Universum's nicht vermindern kann (§. 6.). Durch diese in den Gesetzen der göttlichen Weisheit bestimmten Grenzen wird es unmöglich gemacht, daß die Bosheit eines Wesens sich in's Unendliche oder soweit als es sein böses Gelüsten treibt, ausdehnen kann. Die Nichtswürdigkeit der Gottlosen und ihres Hauptes, des Teufels, strebt von der höchsten Wesenheit gänzlich abzufallen, so sehr, daß ihre Natur, wenn das göttliche Gesetz es gestatten würde, in's Nichts zurückkehrte; woher auch ihr Name nequitia, was soviel bedeutet, daß sie nequicquam d. h. nichts zu sein begehrt. Aber gerade weil das ewige Gesetz daran sie hindert, leidet sie an diesem Widerstande und wird durch Leiden gestraft und gepeinigt. So sind die Gottlosen von leeren d. h. nicht zu erfüllenden Begierden gequält und werden dadurch elend. Während die Auserwählten, die Gott mit seiner Liebe erfüllte, sich freuen innerhalb der Grenzen des ewigen Gesetzes enthalten zu sein und es für das höchste Geschenk ihrer Glorie halten, sie weder überschreiten zu wollen noch zu können, erfahren daran die Gottlosen die größte Pein (§. 7.).

Die Zahl derer, die Gott schuf, ist vorausbestimmt; da er nun sah, daß alle im ersten Menschen zu Grunde gehen würden, so prädestinirte er sowohl die Zahl derer, die er durch seine Gnade befreien wollte, als derer, die er nach seiner Gerechtigkeit im Verderben zurücklassen wollte; jene um ihnen die Geschenke seiner Barmherzigkeit zu geben, diese um mit ihnen die Zahl der menschlichen Natur, die das Universum vollenden würde, zu erfüllen;

beide aber, um den Reichthum seiner Güte zu zeigen, indem er allen vor der Sünde des Stammvaters die Macht ertheilte, seine Gesetze zu halten, wenn sie wollten, aber nicht allen nach derselben gab, daß sie auch wollten; die Erwählten zur Seligkeit bestimmend, die Verdammten so einordnend, daß sie, wenn auch unwillig, doch seinen Gesetzen dienten. Darin, daß diese ihm wider Willen dienen, werden sie in sich selbst, durch sich selbst bestraft, eine Strafe, von der sie der gerechte Gott nicht befreit, ja zu welcher er sie gewissermassen vorbereitet, indem er nämlich gestattet, daß sie sich selbst dazu vorbereiten (§. 8). Keine schwerere Strafe wird dem ungerechten Knechte auferlegt, als daß er wider Willen dem gerechten Herrn dienen muß. Mehr leidet er innerlich in sich durch den Stachel des stolzen Willens, als äußerlich am Körper durch die härtesten Geißelhiebe, weil, da er den Willen des Herrn nicht verachten darf, er in sich selbst von sich selbst gepeinigt wird. Nicht also dem gerechten Herrn, sondern dem ungerechten Knecht fällt die Urheberschaft dieser Strafe zu; denn dieser zündet sich durch die Fackel seines eigenen Ungehorsams innerlich an, bevor von Gott äußerlich irgend eine Pein zur Mehrung der Strafe hinzugefügt wird. Nur in dem Sinne wird von Gott gesagt, daß er die Gottlosen zum Untergang prädestinirt habe, als er die Gottlosigkeit, woran sie untergehen, mit seinen Gesetzen umschrieb, und den Ungestüm ihres begehrlichen Stolzes durch seine gerechteste Weltordnung einschränkte, wodurch ihnen eben ihre eigene Nichtswürdigkeit zur Verdammniß wird (§. 9.). Die göttliche Prädestination, die nichts anderes ist, als die göttliche Präscienz, hat alles, was sie wollte, substanzialiter gesetzt und alles Geschaffene durch ihre schönsten, gerechtesten und barmherzigsten Gesetze geordnet, so daß die durch Christus Befreiten selig darin herrschten, die von ihm Verlassenen, weil sie ihm unwillig dienen, unter ihnen ihren Untergang fänden, nicht jedoch ihrer Natur nach, die Gott in ihnen machte, sondern durch das, was er selbst in ihnen nicht machte, sie zur Strafe zwingend. Darunter also, daß es heißt, Gott bestimmte die Gottlosen auf die gerechteste Weise zur Strafe, ist nur zu verstehen, daß er ihre Bosheit als eine durch seine Gesetze zu zü-

gelnde bestimmte, die Bosheit selbst prädestinirte er nicht, wohl aber daß diese seinen Gesetzen sich nimmer zu entwinden vermöge und ihnen auch unfreiwillig dienen müsse, wobei sich herausstellt, daß die göttliche Prädestination mit seinen Gesetzen selbst identisch ist. Wenn nämlich jede Prädestination Bestimmung ist und jedes Gesetz gleichfalls Bestimmung, so ist auch jede Prädestination Gesetz und jedes Gesetz Prädestination; daher denn die göttliche Prädestination das ewige Gesetz aller Naturen und die unveränderliche Ordnung ist*), die in den durch Gnade Erwählten die Ruinen der veränderlichen Kreatur barmherzig erneut, während sie sie in den nach der Gerechtigkeit Verlassenen mächtig beherrscht, so daß die eine in sich selbst immer gleich bleibende Ordnung denen, die sie lieben, zur Glorie der Seligkeit, den andern, die sie hassen, zur Schmach der Pein wird, indem die Seligkeit der ersteren nichts anderes als die Freude aus der Wahrheit ist, das Elend der letztern der Schmerz über die Gerechtigkeit der Wahrheit; jene krönt ihre Liebe, diese quält der eigene Neid (§. 10.). — Das letzte Capitel ist noch einer Untersuchung des ewigen Feuers gewidmet. Erigena denkt es als körperlich, obschon man es wegen seiner Subtilität unkörperlich nennt, da es eben das vierte Element ist, und er findet es sehr begreiflich, daß in ihm die Körper der Auferstandenen, da sie zum größten Theile aus Feuer bestehen werden, ihrer Gottlosigkeit angemessene ewige Martern erleiden sollen (§. 1.). Ebenso ist es glaublich, daß die Körper der Heiligen in die ätherische Qualität verwandelt werden, die von einer andern Qualität nicht versehrt werden kann, während sie selbst im Stande ist, die Qualitäten niedriger Körper in sich zu verwandeln; die Leiber der Gottlosen aber in luftige Beschaffenheit, so daß sie von dem höheren Feuer leiden. Auch dem gefallenen Engel wurde nach sei-

---

*) Ubi subtiliter intelligendum, quod praedestinatio ipsa sit lex et lex ipsa sit praedestinatio. Si enim omnis praedestinatio definitio est, et omnis lex definitio, omnis igitur praedestinatio lex est et omnis lex praedestinatio. Divina itaque praedestinatio est lex omnium naturarum aeterna, et incommutabilis disciplina. . .

ner Verstoßung aus dem ätherischen Himmel ein Luftleib gegeben, in dem er leidet. Die Bewegung der Elemente, die gleichsam durch ein Band natürlicher Liebe unter sich verbunden und untrennbar vereinigt sind, wird dem Bösen nach gerechten Gericht zur Strafe. Die feurige Qualität nämlich sucht durch natürliche Kraft die niedrigen Qualitäten wie zu ihrer Nahrung immer in sich aufzunehmen, also kämpft sie auch beständig mit den luftigen Körpern der Bösen, was eben diesen zur Pein gereicht. Dabei wird jedoch auf keine Weise ihre Substanz angegriffen, sie bleiben vielmehr in der Integrität derselben, indem alle natürlichen Güter zur Zierde des Universums nach wunderbarer Einrichtung erglänzen werden; nur der Seligkeit, die nicht von der Natur, sondern von der Gnade ausgeht, werden sie beraubt sein. (§. 2 — 3). Wenn es aber Jemanden unglaublich scheinen sollte, daß Körper fortwährend brennen und dabei doch nichts von ihrer Natur verlieren, der erinnere sich an den Stein, der in Arkadien unter dem Berg Erymanthus wächst, nämlich an den Asbest d. h. an den unauslöschlichen und an den Salamander, der im Feuer lebt. Daraus kann erschlossen werden, daß nicht die Substanz und ihre Qualitäten in den Flammen der Gehenna gequält werden müssen, sondern daß der Sinn des Leidenden und das Gemüth des Trauernden im ewigen Elend klagen werden (§. 4.). — Der Epilog endlich spricht noch einmal aus, daß nur eine einzige und wahre Prädestination sei, welche mit Gott identisch ist, da sie sein ewiges und unveränderliches Gesetz ist. Sie, die Leben ist, prädestinirt Niemanden zum Untergang und daher auch nicht zum Bösen, was eben der Untergang ist (§. 1.). Demnach, fährt Erigena in Form einer Ansprache an Gott fort, wenn ich, o seligste Wahrheit und gemeinsames Leben Aller, deine Verkündiger sagen höre, daß Du die Gottlosen zum Untergang prädestinirt habest, so erkenne ich sogleich, indem Du, o klarstes Licht, meine Finsternisse erleuchtest, daß Du vor den irdischen Zeiten innerhalb Deiner unveränderlichen Gesetze eine gewisse Anzahl derer bestimmt habest, welche durch ihre Gottlosigkeit, die Du niemals und nirgends prädestinirt hast, untergehen würden, was auch auf andere Weise also ausgedrückt werden kann: Du

o Herr, hast in Deiner Präscienz, welche nicht getäuscht und verändert werden kann, die Anzahl jener prädestinirt, welche zur Strafe und zum Untergang ihrer Gottlosigkeit vorzubereiten wären; indem Du in ihnen nicht strafen wolltest, was Du gemacht hast, sondern der Strafe überließest, was Du in ihnen nicht gemacht hattest. Dieß ist mein Glaube, o ewiges Licht der Geister von der Prädestination, die Du bist! (§. 2.) Darum verwerfe ich mit allen Rechtgläubigen die doppelte Prädestination, die die Einheit und Ungetheiltheit der göttlichen Substanz negirt. Laßt uns daher, nachdem eine so monströse, giftige und tödtliche Lehre aus unserem Herzen mit der Wurzel ausgerissen ist, glauben, daß nur e i n e ewige Prädestination Gottes sei und zwar nur auf das, was ist, sich beziehe, in keiner Weise aber auch auf das, was nicht ist (§ 3).

Der philosophische Gedanke der Schrift faßt sich in Folgendes zusammen: Gott ist das ursprüngliche Sein, er ist vollkommenste Einheit und lautere Freiheit. Als die erstere ist sein Sein nicht von seinem Wissen und Wollen verschieden, als die letztere besteht durchaus keine Nothwendigkeit für ihn und in ihm, ist daher auch die Organisation seiner Natur als eine freie zu bezeichnen. Diese Organisation ist aber zugleich das Weltgesetz und die Weltordnung, sie ist, mit einem anderen Ausdrucke, die Prädestination für die Welt. In ihr kann offenbar nur Alles auf den Zweck des Guten gerichtet sein, weil Gott selbst der Gute und die Einrichtung der Welt gleichsam sein Abdruck ist. Daher gibt es keine Prädestination zum Bösen, weder zur Sünde, noch zu deren Folgen und die Möglichkeit des Bösen selbst, die Freiheit, ist ein nothwendiges Moment für den Reichthum, die Würde und die Schönheit des Universums. Hat sich aber diese Möglichkeit realisirt und knüpfen sich daran die traurigen Folgen, so vermag damit doch nicht die auf das Gute abzweckende Weltordnung alterirt zu werden, ihre Gesetze vielmehr nöthigen selbst das Böse dem Guten zu dienen und damit zur Herrlichkeit und Glückseligkeit der Schöpfung beizutragen.

So ergibt sich durchaus nur eine Prädestination zum Guten. Es kann aber keine Prädestination zum Bösen geben, weil es dann auch eine Idee des Bösen in der göttlichen Weisheit

geben müßte, womit der Gottesbegriff entstellt, das Böse für ein nothwendiges Moment im Weltplan erklärt und offenbar die menschliche Freiheit unmöglich gemacht würde. Daher weiß Gott um das Böse nicht, umsoweniger, weil er dann auch das Böse wollen würde, da sein Wollen mit seinem Wissen eins ist. Gottes Wissen oder die göttliche Weltidee ist die wahre Substanz der Dinge; da nun das Böse nichts ist und also keine Substanzialität besitzt, so kann Gott nicht von ihm wissen; denn dieses Wissen würde das Böse zur Substanz d. h. zum Guten machen und darum aufheben. Aber, wie Erigena auch andeutet, Gott braucht bei seiner Weltordnung, die durchaus eine moralische ist, um das Böse gar nicht zu wissen; denn in einer solchen ist, wie mit der Tugend die Glückseligkeit, so mit der Sünde die Strafe als unmittelbare Folge verknüpft, in ihr belohnt und bestraft sich Alles selbst. Die Strafe des Sünders erfordert keine äußerlichen und physischen Mittel, sie geht im Bewußtsein vor sich und vom Bewußtsein aus, indem sich dem Sünder Alles, was dem Guten zur Glückseligkeit dient, in Folge der subjektiven Corruption seines Willens zur Pein verkehrt, wie dem gesunden Auge die Sonne wohlthätig, dem kranken aber schmerzlich ist.

Gottes Weltregierung ist demnach nicht eine von Außen hereingreifende, sondern eine ewig in den Gesetzen der Welt angelegte und immanente. — Wir erkennen, daß Erigena in der That seine Aufgabe von dem höchsten Standpunkte der Spekulation aus zu lösen unternahm, zu bedauern ist nur, daß er hiebei, sei es aus Accomodation an die unreifen Begriffe seiner Zeit, sei es, was wahrscheinlicher ist, weil er sich seine großen Ideen selbst nicht zur vollen Klarheit zu bringen vermochte, so vielfach sich wieder an unwissenschaftliche theologische Vorstellungen anlehnte.

Erigena's Schrift hatte einen ganz unerwarteten Erfolg. Ihr philosophischer Gedanke lag über den geistigen Gesichtskreis der Zeit hinaus, man verstand Erigena nicht und bekämpfte ihn darum äußerst heftig. Mehrere, die es bis jetzt mit Hincmar gehalten hatte, traten nun von diesem zurück, nachdem er sich einen solchen Bundesgenossen zugesellt hatte. Den Anstoß aber zur

Opposition gegen Erigena's Schrift gab Wenilo, der Erzbischof von Sens. Dieser nämlich hatte in ihr Mancherlei gefunden, was ihm nicht gefallen wollte, er zog daher die anstößigen Punkte aus und schickte sie, gleichfalls in 19 Kapiteln zusammengestellt, an Prudentius von Troies, damit er sie widerlegen möge. Auch Prudentius war für die zweifache Prädestination in dem Sinne, daß die Bösen wohl zur Strafe, jedoch nicht zur Sünde bestimmt seien und daß darum Christus nicht für Alle, sondern nach Matth. 20, 28 nur für Viele gestorben sei. Für diese Ansicht, die er Hincmar auch brieflich äußerte, hatte er sich schon in der angeregten Controverse im Interesse Gottschalks literarisch betheiligt, wobei er sich namentlich auf die Väter zu stützen suchte. Prudentius ging in Wenilo's Absicht ein und trat mit einer ihm gewidmeten Schrift gegen Erigena hervor[1]), wo er sich neben der wissenschaftlichen Discussion auch in den härtesten persönlichen Angriffen erging. Zu seinem Schrecken findet er bei ihm das Gift der pelagianischen Apostasie, einigemale den Wahnsinn des Origenes und die Raserei der Collyrianer, welche längst von der Kirche verworfen wurden. Er stellt Erigena neben Pelagius, Cölestius und namentlich Julian von Eclanum, mit dem er von demselben Geiste getrieben die unverdiente Gnade, die Gerechtigkeit Gottes und die Erbsünde läugne, in arglistiger Dialectik den Sinn der Schrift und der Väter verkehrend[2]). Darum sei er mehr ein Liebhaber der Ehre (philocompos) als ein Freund der Weisheit (philosophus), der uns aus Eitelkeit einen sophistischen Wahnsinn einreden möchte, von dem er glaubt, keiner vermöge ihn einzusehen, zu tadeln und zu widerlegen[3]). Einen vergifteten Geist, einen vom Irrthum unvergleichlich verdunkelten Sinn, nennt er Erigena[4]). Mit Schmerz erinnert er sich daran, daß er in ihm

---

[1]) De praedestinatione contra Joaan. Scot. cog. Erigenam etc. bei Mauguin: Veterum auctorum qui IX. saec. de praedest. et gratia scrips. opera et fragmenta. T. I.

[2]) praefatio, p. 194 — 195 bei Mauguin.

[3]) c. I. p. 201. ibid.

[4]) p. 340 sq. ibid.

einen alten Freund bekämpfe und darum sucht er ihn am Schlusse seiner Schrift durch die Worte der Liebe auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen: „Ich könnte dir zwar, sagt er, ein Anathema zurufen, wenn ich nicht deine Besserung statt deiner Verwerfung erwartete und wünschte. So aber ermahne und bitte ich dich aufs herzlichste, daß du dich mit Hülfe göttlicher Gnade ernüchterst und von deinem todbringenden Schlafe erwachest und was der reine Christusglaube annimmt, gerne aufsuchst und demüthig ergreifst, ruhigen Geistes, ehrfürchtig und treu in Allem befolgst und festhältst. Verlasse darum jenes Quadrivium der Eitelkeit, was dich vom Wege der Wahrheit abführte, lasse vielmehr die Evangelien, die Cardinaltugenden und die historische, moralische, allegorische und anagogische Exegese dein Viergespann sein; denn dadurch wird dir der Heilsweg eröffnet, werden deine Sitten geschmückt und gewinnst du mit Hülfe göttlicher Erleuchtung den Sinn der heiligen Schrift, welcher dich, wenn du ihn demüthig und treu hättest erfassen wollen, niemals in so tiefe Abgründe des Irrthums und der Verkommenheit, ja der Gotteslästerung hätte stürzen lassen." — Und endlich nennt er Erigena noch mit dem Brudernamen [1]). — Was aber die wissenschaftliche Seite der Schrift des Prudentius angeht, so war dieselbe mit vieler Gelehrsamkeit abgefaßt. Was er bei den Vätern gegen Erigena's Lehre fand, citirte er und suchte ihn auf solche Weise, ihm Schritt für Schritt in seinen Behauptungen nachgehend, aus der Schrift und den Vätern, namentlich aus Augustinus zu widerlegen. Er bemerkt hiebei, daß das Hypomnestikon, worauf sich Erigena berief, nicht von Augustin herrühre [2]). Wo aber jener philosophisch argumentirt, begegnet ihm Prudentius mit gleicher Waffe, obgleich er sich, wie wir vernahmen, ziemlich geringschätzig über die Philosophie ausläßt und meint, daß die Väter die Dialectik verachtet hätten [3]).

Hincmar ignorirte anfänglich die Schrift des Prudentius,

---

[1]) Epilog. p. 561 — 562 ib.
[2]) c. XIV. p. 398.
[3]) c. I. p. 197.

die zu den gelehrtesten zählte, welche in der Controverse geschrieben wurden, und gab sich den Anschein, als wüßte er nicht um den Namen des Verfassers, zuletzt aber mußte er doch darauf eingehen und so zieh er Prudentius ebensosehr wie Erigena des Irrthums.

Fast gleichzeitig mit Prudentius, spätestens zwischen 853 und 854 brach auch von der Kirche von Lyon die Fehde gegen Erigena los. Remigius, der neuerwählte Erzbischof von Lyon, hatte Hincmar und Pardulus geradezu bemerkt, daß er Gottschalks Behauptungen der katholischen Lehre entsprechend und darum für wahr halte, wie sie denn auch von den glaubwürdigsten Vätern bestätigt würde und darum auch von Keinem, der sich zu den Katholiken zählen wolle, verworfen werden dürfe[1]). Er rügte hiebei auch die Consequenzmacherei und Grausamkeit, die man sich gegen Gottschalk habe zu Schulden kommen lassen. Besonders aber bedauerte er es, daß man den Johannes Scotus in die Sache hineingezogen hätte, einen Mann, welcher ein Fremdling in der heiligen Schrift und voll der schmählichsten Irrthümer sei, so daß man ihn entweder als einen Narren zu beklagen oder als einen Ketzer zu verdammen habe[2]). — Remigius scheint hierauf den Diaconus Florus, welcher die Domschule zu Lyon leitete, zur Abfassung einer eigenen Schrift gegen Erigena veranlaßt zu haben[3]). Diese, die mit weniger Scharfsinn und Gelehrsamkeit als die des Prudentius geschrieben ist, argumentirt gleichfalls mit Autoritäts- und Vernunftbeweisen. Die Polemik gegen die Persönlichkeit des Gegners ist aber ungleich bitterer als in jener. Darin heißt es: „Zu uns, d.h. zur Kirche von Lyon, ist die Abhandlung eines gewissen leeren Schwätzers gekommen, welcher über Gottes Vorsehung und Prädestination mit menschlichen, und wie er sich selbst rühmt, mit philosophischen Argumenten disputirend, ohne einen Grund anzugeben, ohne auf die Autorität der Schrift und der

---

[1]) Liber de tribus epistolis c. 24.

[2]) ib. c. 40. p. 135 bei Mauguin.

[3]) Flori magistri et eccles. Lugdun. liber adversus Joannis Sc. Er. erroneas definitiones.

Väter Rücksicht zu nehmen, durch bloße Anmaßung Behauptungen aufstellt, welche, weil sie durchaus leer und gegen den Glauben und die Wahrheit Gottes sind, als voll der Lüge und des Irrthums erkannt und verschmäht, ja verachtet und verlacht werden. Aber, weil, wie wir hören, dieser Mensch von Vielen als ein Gelehrter und Unterrichteter bewundert wird, und mit seinem Geschwätze die Einen unschlüßig, die Andern, gleichsam als wenn er was Großes sagen würde, zu Nachtretern seiner Irrthümer macht, alle seine Zuhörer und Bewunderer aber durch seinen Wortschwall und eine hohle Geschwätzigkeit (ventosa loquacitas) auf die verderblichste Weise fesselt, so daß sie sich weder der heil. Schrift noch der Autorität der Väter demüthig unterwerfen, vielmehr dem phantastischen Irrsinn jenes Menschen folgen, so hielt es der Verfasser für seine Pflicht dieser Irrlehre im Namen des Herrn entgegenzutreten[1]).

Gleich von vorneherein bemerkt er, daß die Frage über die göttliche Prädestination durch die Philosophie des Erigena nicht nur nicht gelöst, sondern geradezu verwirrt und mit verschiedenen Irrthümern angefüllt worden sei[2]). Im Verlaufe der Schrift wird dann dieser als „impiissimus et detestabilis blasphemator dei“ bezeichnet[3]), seine Lehre aber eine gottlose und weltliche Lüge genannt[4]), ein unsinniger und todbringender Irrthum[4]), voll heidnischer und teuflischer Argumente, die nur jeden Glauben an die Prädestination zerstören[5]). Aehnlich dem verlornen Sohne habe sich Erigena mit Eicheln, nämlich mit den Eicheln weltlicher Wissenschaft genährt, denen jedoch Florus nicht durchaus alle Wahrheit und allen Nutzen absprechen will[6]). Mit bitteren Worten tadelt er es ferner, daß man sich nach einem solchen Bundesgenossen überhaupt habe umsehen können[7]).

---

[1]) ib. c. I. p. 587 bei Mauguin.
[2]) ib. c. VI. p. 626.
[3]) ib. c. VIII. p. 635.
[4]) ib. c. VIII. p. 640.
[5]) ib. c. X. p. 641.
[6]) ib. c. XVIII. p. 717.
[7]) ib. c. IV. p. 608 — 609: „Et ideo, si sint tales, qui in partibus

Er rügt, wie auch Prudentius bereits gethan hatte, die Kritiklosigkeit des Erigena, indem er das unter Augustins Namen cursirende Hypomnesticon für eine ächte Schrift desselben gehalten habe und zeigt ihm, daß troß seiner Prahlerei mit griechischer Sprachkenntniß er doch einen großen Fehler darin machte, daß er das lateinische praedestinare auf πρooρᾶν statt auf πρooρίζειν zurückführte und daraus ableitete.[1])

Allein damit war die Verfolgung gegen Erigena nicht beschlossen. Remigius bewirkte noch die Verdammung seiner Lehre auf der Synode zu Valence 855, welche er zum Behufe der Bekämpfung des von Hincmar 853 zu Quiercy veranstalteten Concils, auf welchem die Annahme einer doppelten Prädestination verworfen worden war, abhalten ließ.[2]) Einige Jahre

---

Regni illius, ubi iste impugnator veritatis non solum non arguitur vel silentium ei imponitur, sed etiam laudi et honori maximo habetur qui ei in talibus faveant, maxime viri ecclesiastici: quis digne possit dolere et horrere istud contagii et pestilentiae malum, quod ab illis partibus tam effraenate et impunite, tam imprudenter et audacter contra ceteras partes ecclesiae Dei quietas inter se et pacificas et tranquillas exurgit? Ubi tale monstrum et prodigium jam dudum Fidelium arcendum auribus sedet et disputat et congerit tot mendacia erroris, tot convicia contra fidem veritatis; et nulla Pastorum ecclesiae vigilantia vel corrigitur a talibus vel expellitur.

[1]) ib. c. VI. p. 720—721.

[2]) Can. IV.: Sed et alia XIX. (capita) syllogismis ineptissime conclusa, et licet jactetur, nulla saeculari litteratura nitentia, in quibus commentum diaboli potiusquam argumentum aliquod fidei deprehenditur, a pio auditu fidelium penitus explodimus, et ut talia et similia caveantur, per omnia auctoritate Spiritus sancti interdicimus; novarum etiam rerum introductores, ne districtius feriantur, castigandos esse censemus.

Can. VI. Ineptas autem quaestiunculas, et aniles paene fabulas Scotorumque pultes puritati nauseam inferentes, quae periculosissimis et gravissimis temporibus, ad cumulum laborum nostrorum, usque ad scissionem caritatis miserabiliter et lacrimabiliter succreverunt, ne mentes christianae inde corrumpantur, et excidant a simplicitate et castitate fidei, quae est in Christo Jesu, penitus respuimus, et, ut fraterna caritas cavendo a talibus auditum castiget, domini Christi amore monemus. Recordetur fraternitas, malis mundi gravissimis se urgeri, messe nimia iniquorum et paleis levium hominum se durissime

später, 859, trat auch die Synode von Langres dem Beschlusse gegen Erigenos Schrift bei[1]), so daß sie auf solche Weise allmälig unterdrückt wurde. Erigena selbst scheint zu allen diesen Angriffen geschwiegen zu haben, sei es, weil der König dies wünschte und er es selbst im Interesse seiner persönlichen Sicherheit gelegen glaubte, sei es auch, weil er erkannte, daß seine Gegner die Höhe seines Gedankens nicht zu würdigen vermochten. Widerrufen aber hat er sicherlich nicht, da wir noch in seinen spätern Schriften dieselben so sehr bekämpften Ansichten wiederfinden. — Die Controverse aber dauerte noch eine geraume Zeit zwischen den verschiedenen theologischen Heerlagern fort. Hincmar war durch den Gang der Dinge in die peinlichste Verlegenheit gekommen, sah sich selbst, wie wir oben anführten, genöthigt, auch seinen Bundesgenossen Erigena zu desavouiren und gegen ihn sich zu erklären. Ebenso aber schrieb er gegen die Beschlüsse der Synode von Valence ein Werk in drei Büchern, das bis auf die Vorrede verloren gegangen ist. Während 859—863 schrieb er dann sein großes Werk über die Prädestination. Zu einer Lösung des Problems und zu einer Versöhnung zwischen den verschiedenen Parteien kam es aber nicht; die Noth der Zeiten lenkte die Aufmerksamkeit der Geister von dieser Controverse ab und so ließ man sie endlich auf sich beruhen.

Die zweite theologische Controverse, an welcher sich Erigena betheiligt haben soll, wurde durch Paschasius Radbertus, den Abt von Altcorbie, hervorgerufen. Schon als Mönch, 831, hatte dieser eine Schrift de corpore et sanguine domini verfaßt, worin er lehrte, daß Brod und Wein im Altarssakrament in Christi

---

suffocari. Haec vincere ferveat, haec corrigere laboret, et superfluis coetum pie dolentium et gementium non oneret, sed potius certa et vera fide, quod a sanctis Patribus de his et similibus sufficienter prosecutum est, amplectetur. Abgedruckt bei Floß p. 354—355.

[1]) Can. IV. Porro capitula numero XIX. syllogismis ineptissime ac mendacissime a quodam Scoto conclusa, ubi non argumentum fidei, sed potius commentum perfidiae patet, nulla omnino philosophiae arte, ut arroganter a quibusdam jactatur, constructum, sed inani fallacia et deceptione imperitissime confusum, a pio auditu fidelium penitus explodimus etc. Bei Floß p. 356.

Fleisch und Blut verwandelt werden, und demnach die Transsubstantiation behauptete. Dreizehn Jahre später, nachdem er Abt geworden war, überarbeitete er sie und schickte sie Karl dem Kahlen. Er trug in der überarbeiteten Schrift seine Theorie noch mit entschiedeneren Ausdrücken vor, so, wenn er sagte, daß in der hl. Eucharistie dasselbe Fleisch vorhanden ist, welches von Maria geboren wurde, am Kreuze litt und aus dem Grabe erstand.[1]) Doch wollte er damit nicht vergessen wissen, daß Christi Leib als verklärter anwesend sei. — Der König gab sie dem gelehrten Mönche von Corbei Ratramnus zur Beurtheilung. Ratramnus, stets geneigt, gegen seinen Abt zu opponiren, ergriff auch diesmal die Gelegenheit und bekämpfte diese Lehre heftig in einer eigenen Abhandlung, worin er zwar zugab, daß im Abendmahl Christi Fleisch und Blut genossen würde, aber die Verwandlung des Brodes und Weines läugnete. Diese bleiben vielmehr erhalten und nur innerlich werden sie durch die Consecration zu Christi Fleisch und Blut, was nicht mit den körperlichen Sinnen wahrgenommen, sondern nur durch das gläubige Gemüth gesehen und empfangen wird. Nicht als wirkliches Fleisch und als wirkliches Blut Christi sind daher Brod und Wein vorhanden, sondern sie figuriren nur dafür; nicht eine körperliche Verwandlung findet statt, sondern eine geistige Gegenwart Christi.[2])

---

[1]) In der angeführten Schrift c. I.: St. Eucharistia non alia plane (caro) est, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro. c IV. Vera utique caro Christi, quae crucifixa est et sepulta verum illius carnis sacramentum, quod per sacerdotem super altare in verbo Christi per spiritum sanctum divinitus consecratur.

[2]) conf. über die ganze Controverse: Kurtz K. G. II. 1. Abth. 481—492. Hier findet sich auch folgende charakteristische Stelle aus der Schrift des Ratramnus beigebracht (p. 487—488. Anm. 3) : . . . Haec ita esse dum nemo potest abnegare, claret, quia panis ille vinumque figurate Christi corpus et sanguis existit . . . Nam si secundum quosdam figurate nihil hic accipiatur, sed totum in veritate conspiciatur, nihil hic fides operatur, quoniam nihil spirituale geratur, sed quicquid illic est, totum secundum corpus accipitur . . . . et quia confitentur et corpus et sanguinem Christi esse nec hoc esse potuisse, ni facta in melius commutatione, neque ista commutatio corporaliter, sed spiritualiter

Gegen Paschasius und die Transsubstantiation erklärten sich noch Rabanus Maurus, Florus von Lyon und endlich soll auch Erigena sich dagegen ausgesprochen haben, während Hincmar von Rheims, Heimo von Halberstadt und der Mönch Adrevaldus aus dem Kloster Fleury die Partei derselben ergriffen. Von dem zuletzt Genannten ist noch das Fragment einer Schrift vorhanden, betitelt: „De corpore et sanguine Christi contra ineptias Joannis Scoti." Dieses Fragment, worin mit Beweisen aus der hl. Schrift und aus Augustin, Gregor und Hieronymus gegen Erigena argumentirt wird[1], wird als das eine Zeugniß dafür angeführt, daß Erigena sich in die Controverse mischte. Das andere ist eine Stelle aus Hincmars größerer Schrift de praedestinatione (c. 31), wo er einiger Neuerungen gegen die katholische Wahrheit Erwähnung macht, darunter auch der, daß behauptet wird, daß das Altarssakrament nicht der wahre Leib und das wahre Blut Christi sei, sondern nur ein Andenken daran. Da nun Hincmar in diesem Zusammenhange seiner Schrift Irrthümer des Prudentius und Erigena tadelt, diese Bemerkung aber nicht auf den erstern paßt, so hat man sie auf den letztern bezogen, wohl mit um so größerem Rechte, als die weiter gerügten Neuerungen so ziemlich die Lehre des Erigena zu characterisiren scheinen, wie sie in der Schrift de divisione naturae dargelegt ist. Indeß beweisen diese Zeugnisse nicht, daß derselbe eine eigene Schrift über die angeregte Frage verfaßt habe, sie bestätigen nur,

---

facta sit, necesse est, ut jam figurata facta esse dicatur, quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus Christi spiritualisque sanguis existit.

Ferner: At nunc sanguis Christi, quem credentes ebibunt et corpus quod comedunt, aliud sunt in specie et aliud in significatione . . . Est quidem corpus Christi sed non corporale sed spirituale, est sanguis Christi, sed non corporalis sed spiritualis. . . . Corpus Christi, quod mortuum est et resurrexit jam non moritur, aeternum est nec jam passibile. Hoc autem, quod in ecclesia celebratur, temporale est, non aeternum, corruptibile est et non incorruptum.

[1]) Bei D'Acchery: spicilegium. t. I. p. 150—152. Paris. 1723. Die Schrift des Adrevaldus soll a. 859 geschrieben sein.

daß er sich in derselben aussprach, was er aber auch gelegentlich in seinen andern Werken thun konnte.[1]) Gerbet oder wer sonst der Anonymus ist, welcher im 10. Jahrhunderte über die Paschasianische Controverse schrieb, zählt fast alle auf, die sich daran betheiligten, er übergeht aber den Erigena[2]), woraus man wohl schließen darf, daß ihm eine Schrift desselben nicht bekannt war.

Nun aber wissen wir aus dem 11. Jahrhundert, daß, als Berengar die Transsubstantiation läugnete, ihm sein Gegner Lanfrank vorwarf, daß er sich auf eine von Erigena gegen Paschasius gerichtete Schrift stütze, was dieser auch nicht in Abrede stellte; worauf dieselbe auf dem Concil zu Vercelli 1050, wo über Berengar entschieden wurde, vorgelesen und zugleich mit seiner Lehre verdammt wurde; welchem Urtheil bald darauf eine in dieser Angelegenheit zu Paris abgehaltene Synode beitrat. Auf dem Concil zu Rom von 1059 wurde dann Berengar veranlaßt, das Buch mit eigener Hand ins Feuer zu werfen. Dadurch scheint nun eine von Erigena verfaßte Schrift gegen die Transsubstantiation constatirt zu sein. Dennoch aber ist es wahrscheinlicher, daß die Concilien sich über die Existenz einer solchen täuschten und daß es die Schrift des Ratramnus gewesen ist, woraus Berengar seine Ansicht schöpfte und die verworfen und verbrannt wurde.[3])

---

[1]) Hincmari opera edid. Sirmondi t. I. p. 231—232 „Sunt et alia, quae vocum novitatibus delectantes, unde sibi inanes comparent rumusculos, contra fidei catholicae veritatem dicunt. Videlicet quod trina sit Deitas, quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sit domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis ejus, quod Angeli natura sint corporales, quod anima hominis non sit in corpore, quod non aliae poenae sint infernales, nisi tormentalis memoria conscientiae peccatorum. Et forte qui non satagunt, ut post finitum universale judicium dominum videant, qualiter videri debeat mordaci contentione disquirunt. Et plana alia, contra quae orthodoxos ecclesiae catholicae rectores necesse erit sollerti studio vigilare.

[2]) Floß: Prooem. §. 18.

[3]) conf. hierüber Alex. Natalis: hist. eccles. XII. §. IV. p. 719 ff., wo die historischen Zeugnisse gesammelt sind.

Schon Petrus de Marca[1]) machte die Bemerkung, daß die vermeintlichen zwei Schriften des Ratramnus und des Erigena nur eine seien, die aber dem letzteren angehöre. Dagegen aber erklärte Mabillon in den Akten des Benediktinerordens[2]), daß die Schrift welche wir noch besitzen, das Werk des Ratramnus sei, womit schon die Wendung vorbereitet war, welche Laufs[3]) der ganzen Sache gab. Derselbe behauptete nämlich, daß Scotus gar kein Buch über den fraglichen Gegenstand geschrieben habe, daß Berengar die Schrift des Ratramnus für eine Arbeit des Scotus gehalten habe, in welchen Irrthum auch die Concilien verfallen wären. Er stützt sich darauf, daß die Stelle, die Berengar aus der vermeintlichen Schrift des Erigena citirt, sich wörtlich bei Ratramnus finde.[4]) Auch Floß spricht sich gegen die Existenz einer solchen aus und bemerkt, daß das Buch des Ratramnus einen so verwickelten und eigenthümlichen Sprachgebrauch habe, daß Gelehrte leicht versucht werden konnten, es dem Erigena zuzuschreiben. Niemals aber wurden bei den alten Schriftstellern die zwei Bücher des Scotus und Ratramnus über die hl. Eucharistie von einem und demselben gelobt.[5])

Wie kommt aber nun Erigena dazu, in dieser Streitfrage genannt und der Heterodoxie beschuldigt zu werden und wie ist

---

[1]) Epistola ad D'Acherium in dessen Spicileg. III. 852.

[2]) Saecul. IV. pars 2, praef. nr. 82, dann auch § VIII. nr. 131—132.

[3]) Ueber eine verloren gehaltene Schrift des J. Sc. Erigena über die Eucharistie; in den theol. Studien und Kritiken 1828 I. 4. H. p. 755 ff.

[4]) Berengar gibt in seiner Schrift: de sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior (ed. Vischer. Berol. 1834 p. 37) an: „De Joanne autem cur conscissus fuerit, te ipsum quibusdam narrantem causam conscissionis audivi, quia in quodam scripti sui loco posuisset, ea, quae in altari consecrantur, esse figuram, signum, pignus corporis et sanguinis domini.“ In der Schrift des Ratramnus finden sich gegen das Ende hin dieselben Worte; ebenso die von Ascelinus angeblich aus Scotus genommenen: specie geruntur ista, non veritate. Bei Floß Prooem. §. 18.

[5]) Prooem. §. 18.

es erklärlich, daß sogar eine eigene Schrift, die des Adrevaldus, gegen ihn erschien? Darauf ist zu erwiedern, daß Erigena allerdings von der Transsubstantiationslehre abwich und über die Eucharistie heterodox dachte, aber seine Ansicht nicht in einer eigenen Schrift veröffentlichte, sondern an einigen Stellen seiner Werke gelegentlich aussprach. Schon Höfler[1]) hat uns eine solche aus der Exposition zur himmlischen Hierarchie verstümmelt mitgetheilt, welche Floß nun vollständig gab, worin Erigena sogar noch weiter als Ratramnus und Berengar zu gehen scheint, indem er die Communion als ein bloßes Sinnbild unserer geistigen Theilnahme an Jesus erklärt, den wir gläubig jetzt nur mit dem Denken erfassen und an dem wir erst dereinst der Substanz nach theilnehmen werden; weshalb Dionysius mit Recht sage, daß nicht jene sichtbaren Sacramente zu verehren und statt der Wahrheit zu umfassen seien, weil sie nur Zeichen der Wahrheit wären.[2]) Hieher

---

[1]) Geschichte der deutschen Päpste II. 80—81.

[2]) Super hierarch. cael. Dionys. c. I. §. 3.: Sequitur: „Et Jesu participationis ipsam divinissimae eucharistiae assumptionem.“ Intuere, quam pulchre, quam expresse asserit, visibilem hanc eucharistiam, quam quotidie sacerdotes Ecclesiae in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corporaliter accipiunt, typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est, intelligimus, inque nostrae naturae interiora viscera sumimus, ad nostram salutem et spirituale incrementum et ineffabilem deificationem. Oportet ergo, inquit, humanum animum, ex sensibilibus rebus in caelestium virtutum similitudinem et aequalitatem ascendentem arbitrari, divinissimam eucharistiam visibilem, in ecclesia conformatam, maxime typum esse participationis ipsius, qua et nunc participamus Jesum per fidem et in futuro participabimus per speciem, eique adunabimur per caritatem. Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondent, qui visibilem eucharistiam nihil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere, dum clarissime praefata tuba clamat, non illa sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, neque propter se ipsa inventa, quoniam in ipsis intelligentiae finis non est, sed propter incomprehensibilem veritatis virtutem, qua Christus est in unitate humanae

gehört dann auch eine Stelle aus dem Gedichte de paschale, worin von einem heiligen Symbol, das uns die Erlösungsthätigkeit Christi ins Gedächtniß ruft und von mystischen Zeichen der ewigen Gastmähler gesprochen wird[1]). Die oben mitgetheilte Bemerkung Hincmars über die neue Abendmahlslehre paßt ganz zu dieser Auffassung. — Kurtz weist auch noch darauf hin, daß Erigena die Ubiquität des verklärten Leibs Christi lehrte und darum schließen

---

divinaeque suae substantiae ultra omne, quod sensu sentitur corporeo, super omne, quod virtute percipitur intelligentiae. conf.: Comment. in evang. sec. Joann. p. 311 b. . . . Nam et nos, qui post peractam ejus incarnationem et passionem et resurrectionem in eum credimus, ejusque mysteria, quantum nobis conceditur, intelligimus et spiritualiter eum immolamus et intellectualiter mente, non dente, comedimus.

[1]) 45. Haec quondam fuerunt venturi ἰνδάλματα Christi,
In quo collucent, quae latuere diu
Qui solus victor prostrato principe mundi
Transacto triduo prosilit ex Erebo.
Ac primus calcans mortem transivit in alta,
Solus nam liber numine tartareo.
Sanguinis et proprii fundens libamina pura
Mundo salvato pascha novum dedicat.
Sponte sua dominus se mactat ipse sacerdos,
Quae patri placens hostia sola fuit.
Hostia, quae totum purgavit crimine mundum,
Mundum, quem potuit perdere primus homo.
Ex uno veniens mors est expulsa per unum,
Morte bona vitae mors mala victa perit.
Primitiae Christus reseravit septa sepulcri
Nostrae naturae perdita restituens.
Harum nunc rerum celebrantur symbola sacra
Dum parent oculis, mentibus nata prius,
Dum corpus Christi, dum sacri sanguinis undam
Et pretium mundi mens pia corde sapit,
Dum memores coenam domini revocamus in annos,
Dum plures odas consonat ipse chorus.
Aeternis epulis, quas mystica signa figurant,
69. Digneris Carolum pascere, Christe tuum.

Abgedruckt bei Floß p. 1226.

mußte, daß derselbe, weil nirgends, so auch nicht im Abendmahl localiter, wohl aber, weil allenthalben auch hier potentialiter und spiritualiter gegenwärtig sei und daß somit Brod und Wein nur ein Symbol und Merkzeichen für eine geistige Vereinigung der Gläubigen mit Gott seien.[1])

Auf solche Weise flocht Erigena zerstreut immer an passender Stelle in seinen Schriften seine Ansichten über die Eucharistie ein, auf welche Adrevaldus und Hincmar dann Bezug nahmen und die auch Veranlassung wurden, daß ihm die Concilien das Buch des Ratramnus zueigneten. — Solche Stellen wurden in der Folgezeit aus den Schriften des Erigena ausgetilgt, daher wir denn immer dort den Text plötzlich abgerissen finden, wo er auf die Eucharistie zu sprechen kommt; so im Commentar zum Evangelium des Johannes c. VI. §. 11; an vielen Stellen im Commentar zur kirchlichen Hierarchie, worin er häufiger dieses Thema zu berühren hatte, und im ersten und dritten Kapitel des Commentars zur himmlischen Hierarchie.[2])

Das Gerücht von Erigena's häretischen Ansichten drang

[1]) Kirchengeschichte II. 1. Abth. p. 490. Er führt folgende Stelle für die Lehre der Ubiquität an: de divis. naturae II. c. 11: Spiritualia siquidam corpora loco temporeque coarctari non facile crediderim; . . simplicissimae enim naturae sunt. Quod maxime argumento puri ignis colligitur, qui dum per omnia sensibilis mundi corpora diffunditur, tantae subtilitatis est ut nullo loco detineatur... Satis ac plane indicat ipsum Christum non solum secundum Verbum, quo omnia implet et super omnia est, verum etiam secundum carnem, quam in unitatem suae substantiae vel personae accepit, semper et ubique esse, non tamen localiter, seu temporaliter, nec ullo modo circumscriptum. Mirabili siquidem et ineffabili modo . . . . Noli ergo in loco fingere Christi humanitatem, quae post resurrectionem translata est in divinitatem. Dann ibidem V. 38: Si ergo transformata est caro Christi in Dei virtutem et spiritus incorruptionem, profecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus. Nulli dubium sed sicuti Dei virtus et spiritus, Verbum videlicet, quod eam jam in unitatem sibi substantiae acceperat, omnia loca et tempora et universaliter omnem circumscriptionem excedere.

[2]) conf. Floß Prooem. §. 18.

nach Rom, so daß Papst Nikolaus I. im Jahre 860, oder, was wohl wahrscheinlicher ist, im Jahre 862, sein schon oben theilweise[1]) mitgetheiltes Schreiben an Karl den Kahlen richtete, worin er auf die Irrlehren des Johannes hindeutet und zugleich fordert, daß der König den Mann nach Rom schicken oder ihm nicht länger gestatten möge, in Paris, wo er ehedem das Haupt der Studien gewesen sei, sich aufzuhalten, damit nicht mit dem Weizen des hl. Wortes Spreu und Unkraut gemischt und den Hungrigen statt des Brodes Gift gereicht werde. — Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß der Papst auch noch einen anderen geheimen Grund hatte, warum er auf die Entfernung Erigena's vom Hofe Karls drang. Er mochte nämlich fürchten, daß man von Konstantinopel aus Versuche machen würde, auf Erigena einzuwirken, um durch den Günstling den König in das Schisma mit Rom hineinzuziehen. Sichere Beweise hiefür hat man nicht, wohl aber trat Erigena der damaligen vulgären Fassung der Lehre vom Ausgange des hl. Geistes in der lateinischen Kirche nicht bei, huldigte jedoch hierin ebensowenig dem Photius, sondern suchte die Differenz zwischen Rom und den Griechen wissenschaftlich zu vermitteln, indem er lehrte, daß der heil. Geist aus dem Vater durch den Sohn procedire. Ueberhaupt aber zeigte Erigena große Vorliebe für die Griechen und ebenso große Geringschätzung gegen Rom, so daß jene Befürchtung von Seite des Papstes sehr erklärlich ist.[2])

---

[1]) p. 53. Anm. 2. . . . Hinc est, quod dilectioni vestrae vehementer rogantes mandamus, quatenus apostolatui nostro praedictum Joannem repraesentari faciatis, aut certe Parisiis in Studio, cujus capital jam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis, ne cum tritico sacri eloquii grana zizaniae et lolii miscere dignoscatur et panem quaerentibus venenum porrigat. Datum anno III. bei Floß p. 1025—1026, wo noch ein zweites Fragment desselben Briefs mitgetheilt ist.

[2]) Floß: Prooem. §. 19. Am Schlusse der Uebersetzung des Areopagiten findet sich folgendes Gedicht des Erigena (bei Floß p. 1194), woraus seine Stimmung gegen Rom und Constantinopel erhellt:

Nobilibus quondam fueras constructa patronis
Subdita nunc servis, heu! male Roma ruis.

Als das Schreiben des Papstes abgefaßt wurde, war also Johannes bereits nicht mehr Vorstand der Hofschule zu Paris, vielleicht, daß die immer heftiger heranwogende Opposition Karl bewog, ihn dieser Stelle zu entheben. Dafür geht aber aus demselben gleichfalls hervor, daß Erigena sich noch in Paris beim König befand. Dieser scheint auch nicht, wie sich später zeigen wird, der Aufforderung des Papstes in irgend einer Weise entsprochen zu haben, und ganz sicher ist, daß er seinen Günstling nicht nach Rom schickte.

Erigena verfaßte sein Hauptwerk de divisione naturae, womit er allerdings seine ganze wissenschaftliche Thätigkeit würdig hätte abschließen können, noch am Hofe; wie sich wenigstens aus der Anrede an Wulfad im Schlußkapitel abnehmen läßt. Man könnte sich auch versucht fühlen, in der oben mitgetheilten Stelle Hincmar's eine Bezugnahme darauf zu entdecken, dann aber müßte es noch vor 861 fertig gewesen sein, obwohl dieß eine ziemliche Raschheit in Erigena's Produktion voraussetzen würde. Da aber Erigena in diesem Werke so umständlich auf die Controverse über die Procession des hl. Geistes Rücksicht nimmt (lib. II. c. 31—33), so darf man schließen, daß damals, als er diesen Abschnitt schrieb, die Discussion über jene Frage in lebhaftem Gange war. Nun aber hatte Photius dieselbe im Jahre 867 neuerdings in Anregung gebracht, worauf dann der Papst die abendländischen

---

Deseruere tui tanto te tempore reges,
Cessit et ad Graecos nomen honosque tuus.
Constantinopolis florens nova Roma vocatur:
Moribus et muris Roma vetusta cadis.
Transiit imperium, mansitque superbia tecum,
Cultus avaritiae te nimium superat;
Vulgus ab extremis distractum partibus orbis,
Servorum servi nunc tibi sunt domini.
In te nobilium, rectorum nemo remansit,
Ingenuique tui rura pelasga colunt.
Truncasti vivos crudeli vulnere sanctos,
Vendere nunc horum mortua membra soles.
Jam ni te meritum Petri Paulique foveret,
Tempore jam longo Roma misella foret.

Theologen zu ihrer Erörterung aufforderte. Demnach dürfte es einige Wahrscheinlichkeit für sich haben, daß Erigena erst um 867 und nach 867 sein Werk abfaßte. Jedenfalls aber wurde es vor dem Commentar zur himmlischen Hierarchie verfaßt, weil darin darauf Bezug genommen wird.

Von jetzt an verbreitet sich über Erigenas Leben wieder dasselbe Dunkel, das uns den Anfang desselben verbarg. Die Sage weiß uns gar Vieles über den Rest und das Ende desselben zu erzählen, aber bei einer genauen Prüfung ihrer Angaben zerreißt sogleich ihr luftiges Gewebe. Man berichtet uns nämlich, daß Erigena von Alfred dem Großen nach England berufen wurde, und dort eine Zeit lang auf der Universität Oxford, die der König eben wieder hergestellt hatte, gelehrt habe, endlich zum Abte eines Klosters gemacht und hier im hohen Alter ermordet worden sei. Die älteste Quelle für diese Geschichte ist Asser, der Bischof von Sherburn und bekannte Biograph Alfred des Großen. Derselbe erzählt nämlich an der einen Stelle, daß Alfred aus Frankreich Gelehrte herbeizog und darunter mit einem gewissen Grimbald auch einen Priester und Mönch Johannes, einen Mann von sehr scharfsinnigem Geiste, der in allen gelehrten Disciplinen wohl bewandert und in vielen andern Künsten geschickt gewesen sei; von diesen beiden hätte der König sich unterrichten lassen und habe sie zuletzt für ihre Dienste mit großer Macht bereichert und geehrt[1]). — Aber weiter unten in seiner Erzählung

---

[1]) De rebus gestis Alfredi (Monumenta historia britannica vol. I. p. 487 b—c): „Sed cum adhuc nec in hoc quoque regulis avaritia, sed tamen laudabilis grata esset; legatos ultra mare ad Galliam magistros acquirere direxit, indeque advocavit Grimbaldum sacerdotem et monachum, venerabilem videlicet virum, cantatorem optimum, et omni modo ecclesiasticis disciplinis, et in divina scriptura eruditissimum et omnibus bonis moribus ornatum; Johannem quoque aeque presbyterum et monachum, acerrimi ingenii virum, et in omnibus disciplinis literariae artis eruditissimum, et in multis aliis artibus artificiosum; quorum doctrina regis ingenium multum dilatatum est et eos magna potestate ditavit et honoravit.“ Alfred soll selbst in der Vorrede zum Hirtenbuch, das uns leider verloren gegangen ist, sagen, daß der

kommt dann Asser abermals auf einen Priester und Mönch Johannes zu sprechen, den er einen Altsachsen nennt (Ealdsaxonum genere) nennt. Dieser sei von Alfred zum Abt des Klosters Athelney erhoben worden, hier aber hätten zwei gegen ihn erbitterte Mönche aus Gallien Meuchelmörder gedungen, die ihn zur Nachtszeit, als er wie gewöhnlich um zu beten allein in die Kirche sich begab, an den Stufen des Altares niederstoßen und vor die Thüre einer schlechten Dirne schleppen sollten, gleichsam als wäre er hier getödtet worden. Aber Gottes Barmherzigkeit, die den Unschuldigen immer zu helfen pflegt, habe den ruchlosen Anschlag größtentheils vereitelt. Der Abt sei nämlich nicht unerfahren im Gebrauche der Waffen gewesen und habe sich gleich, als er die Mörder hörte, noch bevor er sie sah, heftig gegen sie erhoben und dabei ausgerufen, daß sie nicht Menschen, sondern Dämonen sein müßten. Bevor ihm aber die Seinigen zu Hilfe kamen, hätten ihn die Mörder verwundet und halb entseelt zurückgelassen. Die ganze Frevelthat sei jedoch nicht unbestraft geblieben, indem sowohl die Mörder als die Anstifter der That entdeckt und schmählich hingerichtet worden seien[1]) —

Priester Johannes mit Grimbald, Plegmund und Asser ihm zum Verständniß des Originals geholfen habe.

1) ibid. p. 493c—495a: Primitus Johannem presbyterum monachum, scilicet Ealdsaxonum genere abbatem constituit; deinde ultramarinos presbyteros quosdam et diaconos; ex quibuscum nec adhuc tantum numerum, quantum vellet, haberet; comparavit etiam quamplurimos ejusdem gentis Gallicae, ex quibus quosdam infantes in eodem monasterio edoceri imperavit, et subsequenti tempore ad monachicum habitum sublevari: in quo etiam monasterio unum Paganicae gentis edoctum in monachico habitu degentem, juvenem admodum, vidimus, non ultimum scilicet eorum.

Facinus quoque in eodem monasterio quodam tempore perpetratum muti taciturnitate silentii oblivioni traderem, quamvis indignum facinus est, quia per totam scripturam impiorum turpia facta, inter venerabiliora justorum, sicut zizania et lolium in tritici segetibus interseminantur: bona scilicet, ut laudentur, sequantur, aequiparentur, sectatores quoque eorum omni honore venerabili digni habeantur; mala

Zunächst ist nun zu bemerken, daß aus Asser die Identität des aus Frankreich zu Alfred gerufenen Johannes mit dem Abte von Athelney gar nicht so direkt hervorgeht, ja daß nach seiner Erzählung darunter zwei ganz verschiedene Personen verstanden

---

vero vituperentur, exsecrentur, et, ut omnino effugiantur, imitatores quoque eorum omni odio et despectione ac vindicta corripiantur.

Nam quodam tempore, cum instincta diabolico quidam sacerdos et diaconus Gallici genere ex praefatis monachis, invidia quadam latenti excitati, contra suum abbatem praefatum Johannem nimium latenter in tantum amaricati sunt, ut Judaico more dominum suum dolo circumvenirent et proderent. Nam duos ejusdem gentis Gallicae servulos praemio conductos ita fraudulenter docuerunt, ut nocturno tempore, cum omnes delectabili corporis quiete graviter dormirent, patefactam armati intrarent ecclesiam; quam post se iterum solito more claudebant, et unicum abbatis adventum in ea absconditi praestolarentur. Cumque solus solito orandi causa ecclesiam latenter intraret, et ante sanctum altare flexis ad terram genubus se inclinaret, hostiliter irruentes in eum, tunc eum ibidem occidere conarentur: cujus corpus exanime inde trahentes ante ostium cujusdam meretricis, quasi illic occisus esset in meretricando, jactarent: quod etiam madrinaverunt, crimen crimini addentes, sicut dictum est: „Et erit novissimus error pejor priore.“

Sed divina misericordia, quae semper innocentibus solet subvenire impiam impiorum meditationem maxima ex parte frustrata est, quo non per omnia eveniret, sicut proposuerant.

Omni itaque mala doctrina a malis doctoribus malis auditoribus elucubratim exposita, et condicta nocte adveniente atque suppetentis, et impunitate promissa, latrunculos duos armatos in ecclesia concluserunt, adventum abbatis praestolantes. Cumque media nocte Joannes solito furtim nemine sciente orandi gratia ecclesiam intrasset, et flexis genubus ante altare incurvaret, tum duo illi latrunculi ex improviso evaginatis gladiis in eum irrumpunt, et crudelibus afficiunt vulneribus. Sed ille ut solito ac semper acris ingenio, et, ut audivimus de eo a quibus referentibus, bellicosae artis non expers, si in meliori disciplina non studeret, statim ut sonitus latronum audivit, priusquam videret, insurgens acriter in eos, antequam vulneratur, et vociferans quantum poterat, reluctabatur, inclamitans daemones esse, et non homines, non enim aliter sciebat; quia nec hoc homines ausos esse existimabat; vulneratus est tamen, antequam sui advenirent. Sui ergo hoc rumore expergefacti, et etiam audito daemonum nomine, perterriti utrique, et inexpertes, et etiam illi, Judaico more domini sui pro-

werden können, obwohl auch nichts entgegensteht, sei für eine und dieselbe zu nehmen. Man könnte nun die erste Stelle auf Erigena beziehen oder auch, wie es geschehen ist, beide von ihm gelten lassen. Das Letztere ist nun meistentheils bei den spätern Chronisten geschehen, welche ihre Angaben über die letzte Zeit von Erigena's Leben offenbar auf der Grundlage Asser's machten. Der Abt von Croyland, Ingulf (†1109), berichtet bereits, daß der Altsachse Johannes, mit dem Beinamen Scotus, ein sehr scharfsinniger Philosoph, von Alfred berufen und zum Abte von Athelney ernannt worden sei.[1] Wilhelm von Malmesbury (†1143) erzählt dreimal von Erigena; zuerst in seiner Geschichte der angelsächsischen Könige, dann in einem Briefe an einen Freund, welcher

---

ditores, hinc inde ad ecclesiae ostia concurrunt; sed antequam advenirent latrunculi praecipiti cursu ad proximantia sibi gronnae latibula, semivivum abbatem relinquentes, confugiunt. Monachi vero seniorem suum semivivum colligentes cum gemitu et moerore domum reportaverunt; sed nec etiam illi dolosi minus lachrymabantur innocentibus. Sed Dei misericordia tantum facinus impunitum fieri non permittente; latrunculi; qui hoc perpetraverunt; omnes tanti sceleris persuasores capti ligatique, per varia tormenta morte turpissima periere. His ita relatis ad incepta redeamus.

[1]) Descriptio compilata (rerum anglicarum scriptores post Bedam. Francof. 1601.) p. 870: 29—39. „Hinc sanctum Grimbaldum, artis musicae peritissimum, et in divinis scripturis eruditissimum, evocatum e Francia, suo novo monasterio, quod Wintoniae construxerat, praefecit in Abbatem. Similiter de veteri Saxonia Johannem, cognomine Scotum, acerrimum ingenii philosophum, ad se alliciens, Adelingiae monasterii sui constituit praelatum. Ambo isti doctores literatissimi, sacerdotes gradu et professione monachi sanctissimi erant. Athelstanum etiam et Wernulphum ad se advocans de Mercia, qui ambo sacerdotes erant devotissimi; Plegimundum etiam, postea promotum in Archiepiscopum Cantuatiae, ac Askerum, Abbatem Bangorensem, postea Schiroburensem episcopum illis in temporibus doctores celeberrimos suo lateri adjunxit. Quorum omnium contubernio aliquamdiu in palatio fructus et doctrina, usque ad profundam omnium liberalium artium scientiam penetravit. Ingulf hat für Johannes schon den Beinamen Scotus.

ihn um Aufschluß über Erigena's Ursprung und Ende gebeten hatte, und endlich in dem nicht herausgegebenen fünften Buche der historia de pontificibus. Ueberall aber sagt er, daß Erigena aus Verdruß über das Schreiben des Papstes Frankreich verlassen habe und zu Alfred und in das Kloster Malmesbury gekommen sei, wo er Abt geworden zu sein schien und Schule hielt, nach einigen Jahren aber von seinen Schülern mit Schreibgriffeln in der Nebenkirche des hl. Laurentius auf grausame Weise nach einigem Widerstande ermordet worden sei. Nachdem ein himmlisches Licht, wie man dafür hielt, über den Leichnam aufgegangen war, hätten ihn die Mönche in der Hauptkirche würdig bestattet und als einen Martyrer verehrt und einen Gedenkstein mit ehrender Inschrift ihm errichtet. Später aber, als der Abt Warinus nach dem Tode des Abtes Turald die Gebeine der heiligen Aebte an einen abgelegenen Ort schaffen ließ, sei dieß auch mit den Ueberresten des hl. Johannes Scotus geschehen, welchen die Mönche so hoch wie den hl. Adelmus verehrt hatten. [1]) Florence von

---

1) Wilhelmi Malmesburiensis: de gestis regum Anglorum lib. II. p. 45. Zeile 4—20 (rerum anglicarum scriptores post Bedam. Francof. 1601.): Hoc tempore creditur fuisse Johannes Scotus, vir perpicacis ingenii et multae facundiae, qui dudum concrepantibus undique bellorum fragoribus, in Franciam ad Carolum Calvum transierat, cujus rogatu hierarchiam Dionysii Areopagitae in Latinum de graeco verbum e verbo transtulit; composuit etiam librum quem περὶ φύσεων μερισμοῦ, id est, de naturae divisione intitulavit, propter perplexitatem quorundam quaestionum solvendam bene utilem; si tamen ignoscatur ei in aliquibus, in quibus a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit. Succedentibus annis munificentia Alfredi allectus venit in Angliam et apud monasterium nostrum a pueris quos docebat graphiis ut fertur perforatus, etiam Martyr aestimatus est, quod sub ambiguo ad injuriam sanctae animae non dixerim; cum celebrem ejus memoriam sepulchrum in sinistro latere altaris, et Epitaphii prodant versus, scabri quidem et moderni temporis lima carentes, sed ab antiquo non adeo deformes:

Clauditur hoc tumulo sanctus Sophista Johannes,
Qui ditatus erat jam vivens dogmate miro,

Worcester, dessen Chronik bis 1118 reicht, combinirt gleichfalls den aus Frankreich berufenen Mönch Johannes mit dem Abte von

---

Martyrio tandem Christi conscendere regnum,
Quo meruit, sancti regnant per secula cuncti.

In libro V. de Pontificibus inedito.

Propter hanc infamiam — wegen der Forderung des Papstes nämlich — credo, taeduit eum Franciae, venitque ad Regem Alfredum, cujus munificentia illectus et magisterio ejus, ut ex scriptis regis intellexi, sublimis, Melduni resedit, ubi post aliquot annos a pueris, quos docebat, graphiis perforatus, animam exuit tormento gravi et acerbo, ut dum iniquitas valida et manus infirma saepe frustraretur et saepe impeteret amaram mortem obiret. Jacuit aliquandiu in honorabili sepultura in beati Laurentii ecclesia, quae fuerat infandae caedis conscia; sed ubi divinus favor multis noctibus super eum lucem indulsit igneam, admoniti monachi, eum in majorem ecclesiam transtulerunt, et ad sinistram altaris ponentes, his martyrium ejus versibus praedicaverunt:

Conditur hoc tumulo sanctus sophista Joannes etc.

Dasselbe erzählt Wilhelm ganz mit denselben Worten in seinem Berichte an seinen Freund Petrus (ex codice Thuano ms. nach Gale bei Floß abgedruckt 92—93.) Zu diesem Berichte fügt er (in libro V. de pontif. inedito) noch hinzu: „Turaldo substitutus est Warinus de Lira monachus . . . . Is cum primum ad abbatiam (Malmsb.) venit, antecessorum facta parvi pendens, typho quodam et nausea (erga) sanctorum corporum ferebatur; ossa denique sanctae memoriae Meidulphi et ceterorum, qui olim abbates ibi, posteaque in pluribus locis antistites ob reverentiam patroni sui Adelmi se in loco tumulatum iri jussissent, quos antiquitas veneranda in duabus lapideis crateris ex utraque parte altaris, dispositis inter cujusque ossa ligneis intervallis, reverenter statuerat. Haec, inquam, omnia pariter conglobata velut acervum ruderum, vel reliquias vilium mancipiorum ecclesiae foribus alienavit. Et ne quid impudentiae deesset, etiam S. Joannem Scotum, quem pene pari, quam S. Adelmum, veneratione monachi colebant, extulit. Hos igitur omnes in extremo angulo basilicae S. Michaelis . . . . inconsiderate oculi, lapidibusque praecludi praecepit. O tempora, o mores! quis digno improperiis tantam prosequatur audaciam etc.“ (ebenfalls nach Gale's Mittheilung abgedruckt bei Floß 92). — Genebrardus in liturgiam s. Dionysii gallic. idiom. sagt daß die Schüler den Abt Johannes wegen seiner Irrlehre über die Sakramente ermordet hätten; bei Mauguin a. a. O. p. 739.

Athelney, nennt ihn aber noch nicht Scotus.[1]) Matthäus von Westmünster aus dem 14. Jahrhundert wiederholt Wilhelms Angaben[2]) und ebenso dem ganzen Wortlaute nach Simon von Durham oder Dunelm, welcher als Professor der Theologie 1130 zu Oxford starb[3]), auffallender Weise aber nichts davon weiß, daß Johannes Scotus gleichfalls hier gelehrt habe, was ihm nicht leicht entgangen sein könnte, wenn es wirklich der Fall gewesen wäre.[4]) Roger von Hoveden, welcher in dem ersten Dezennium des 13. Jahrhunderts seine Annalen abschloß, bringt dann abermals die ganze Stelle aus Wilhelms historia de pontificibus über Erigena.[5])

---

[1]) Florentii Wigorniensis Chronicon. (Monumenta historica p. 557e — 558a) Legatos etiam ultra mare ad Galliam direxit, indeque sanctum Grimbaldum sacerdotem et monachum, virum venerabilem, cantorem optimum, ecclesiasticis disciplinis et in divina scriptura eruditissimum, omnibusque bonis moribus ornatum: Joannem quoque aeque presbyterum atque monachum, acerrimi ingenii virum: Asserum etiam de occiduis et ultimis Britanniae finibus e monasterio sancti Dewii advocavit. Quorum omnium doctrina et sapientia, regis desiderium ita indies crescebat et implebatur, ut in brevi, librorum omnium haberet. ib. p. 562—563 a: Inter caetera quae idem rex gessit bona, duo construere imperavit monasteria: unum monachorum in loco qui dicitur Aethelingaeig, ubi diversi generis monachis coadunatis, primitus Joannem presbyterum et monachum genere Ealdsaxonum, abbatum constituit.

[2]) Flores historiarum per Matth. Westmonast. collecti. Francofurti MDCI. p. 171—172.

[3]) historia de gestis regum Anglorum. (Monumenta histor. brit. I. 684.)

[4]) Die Annales Hidenses nämlich berichten, daß mit Grimbald zwei Johannes in Oxford gelehrt hätten, wovon der eine der aus Frankreich berufene Mönch Johannes war. Die Stelle lautet: Anno dominicae incarnationis 886, anno secundo adventus S. Grimbaldi in Angliam, incoepta est Universitas Oxoniae . . . in S. theologia legentibus S. Neoto . . et Grimbaldo . . . in grammatica vero et rhetorica Asserio monacho . . in dialectica vero et musica et arithmetica Joanne monacho Menevensis ecclesiae; in geometria et astronomia docente Joanne monacho et collega S. Grimbaldi.

[5]) Annales p. I. 419 (rerum anglarum scriptores. Francof. 1601.) Weitere Zeugnisse, welche direkt oder indirekt alle auf Asser basiren, führt noch Gale an (Bei Floß p. 90—91): Chronicon anonymum

Wenn wir nun den Bericht des Wilhelm von Malmesbury mit der Erzählung Assers vergleichen, so weicht jener von ihr zunächst dadurch ab, daß hier die Mönche durch gedungene Banditen den Abt überfallen lassen, während dort die aufgebrachten Schüler selbst den Lehrer und Abt tödten. Man sieht aber doch, daß wir in beiden Erzählungen nur dasselbe Faktum vor uns haben, das im Laufe von 200 Jahren im Munde der Sage bereits einige Veränderung erfahren hatte. Von größerer Bedeutung ist die Verschiedenheit der Angaben über das Kloster, dem Johannes als Abt vorgestanden haben soll; Asser nennt Athelney, Wilhelm sein eigenes Kloster. Man sollte nun meinen, daß der

apud Chesnium. t. III. Rogatu Aelfredi Joannes Scotus rediit a Francia, ubi erat cum Carolo Calvo. — Rogerus Wendover in chronico ad annum 883: Anno 883 venit in Angliam magister Joannes Scotus, vir perspicacis ingenii. — Ex vita Grimbaldi abbatis per Gotcelium, ut videtur, scripta: Aelfredus rex consilio Eldredi archiepiscopi Cantuarensis oratores misit ad monasterium s. Bertini, de accersendo Grimbaldo, inter quos presbyter Joannes et Asserius, viri eruditissimi et vivacissimi ingenii praecellebant. — Bei Floß, Prooem, §. 21: Chronic. Petriburgense: Normanii Wormaciae episcopum occidunt. Joannes Scotus monachus Malmesburii obiit, confossus, ut dicitur, graphiis puerorum, quorum magister erat. — Chronic. Thuanum: Rogatu Elfredi Joannes Scotus rediit a Francia, ubi erat cum Carolo Calvo. — Die beiden zuletzt angeführten Chroniken schöpfen offenbar aus Wilhelm von Malmesbury. — Bei einer Durchsuchung der bis jetzt herausgekommenen Bände der „rerum brittanic. scriptores medii aevi“ ergab sich für Erigenas Leben gar kein Resultat. In der confessio M. Joannis Tyssington (fasciculi zizaniorum Mag. Joannis Wyclif cum tritico. vol. VI. p. 155 der Sammlung) fand ich erwähnt, daß am Concil zu Vercelli unter Victor II. die Bücher des Berengar und seines Genossen in der Häresie, des Johannes Scotus, öffentlich vor dem Volke verbrannt wurden. — In the chronicle of England by J. Capgrave (aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts) lesen wir wieder p. 109: In this tyme (885) was Jon clepid the Scot, a excellent man in study of scripture. He, at the praier of this Kyng (im Zusammenhang scheint hier Alfred gemeint) translated the bokis of Seynt Dionise oute of Grew into Latyn. The same man, aftir that, be his malicious disciples, was punched to the deth vith poyntelis.

Letztere doch um dasselbe Bescheid gewußt haben müsse und daß darum seiner Angabe zu vertrauen sei. Indeß zeigt sich Wilhelm in seinem ganzen Berichte über Erigena äußerst leichtfertig und ungenau, wie ein Blick darauf sogleich ergibt. Ja aus demselben geht hervor, daß er das Grabmal des Johannes, von dem er doch erzählt, selber nicht mehr gesehen habe, da der Abt Warinus es zerstören ließ. Asser aber steht dem von ihm erzählten Factum unmittelbar nahe, indem er ein Zeitgenosse des Abtes Johannes war; daher wir denn allen Grund haben, ihm mehr Vertrauen zu schenken als Wilhelm. Seine Erzählung bildet offenbar die Grundlage für den Bericht Wilhelms und Durhams, von denen der letztere den ersten nur abgeschrieben hat. Beide berufen sich zwar als Quelle ihrer Angaben auf die Schriften des Königs selbst, jedoch ohne nähere Bezeichnung derselben. Wir können aber diese Verweisung nicht mehr controlliren, da uns jene verloren gegangen sind. — Die Frage ist nun, inwiefern paßt Asser's Erzählung auf Erigena und was ist von den Erzählungen späterer Chronisten zu halten? Es zeigt sich sogleich, daß wenigstens der Abt von Athelney, der Altsachse Johannes mit jenem nicht identisch sein kann, weil Erigena dann nicht schottischer, sondern deutscher Abstammung sein müßte, wogegen alle Zeugnisse sprechen. Ist nun der Abt von Athelney mit dem aus Frankreich gekommenen Mönch und Priester Johannes eine Person, so kann dieser nicht unser Johannes Scotus sein. Der Name Scotus wird mit dem gerufenen Mönche Johannes zuerst bei Ingulf in Verbindung gefunden, eine Combination, worauf dieser, wie Pauli bemerkt[1]), leicht durch Asser selbst geführt werden konnte, wenn dieser jenen als „acerrimi ingenii virum" bezeichnet. Dafür aber, daß Erigena mit diesem Johannes nicht

[1]) König Alfred. Berlin 1851. p. 195 — 196. Weiß (Geschichte Alfred des Großen. Schaffhausen 1852 p. 353 — 371) hat es versucht, die Angaben Wilhelms aufrecht zu erhalten, zu welchem Zweck er höchst leichtfertig aus Assers Bericht die Notiz, daß Johannes ein Altsachse gewesen sei, escametirt. Der ganze Abschnitt des Buches „Erigena am Hofe Alfreds" ist ein Muster des Mangels an aller historischer Kritik. conf. Floß Prooem. §. 21 und die Schrift: de vita et praec. J. Sc. E. p. I. §. 5.

identisch ist, haben wir noch andere völlig überzeugende Gründe. Ist die oben festgestellte Geburtszeit des Erigena richtig, so müßte er, da er nach Assers Angabe erst 884 nach England gekommen sein konnte, von Alfred in einem Alter berufen worden sein, wo man sich einerseits wenig oder gar nichts mehr von seiner Wirksamkeit als Lehrer versprechen durfte, anderseits er selbst schwerlich mehr eine große Lust zu einer Uebersiedlung in neue Lebensverhältnisse haben und sich Erfolge von seiner Thätigkeit in England erwarten konnte.[1]) Hatte er bis zum Jahre 884 in Frankreich ausgeharrt, nachdem auch sein Schützer und Freund Karl schon geraume Zeit gestorben war, so hörte das von Wilhelm angegebene Motiv seiner Uebersiedlung nach England, nämlich der Verdruß über die Forderung des Papstes, vollständig auf, von Gewicht und Bestimmungskraft für Erigena zu sein. Es war ja längst, wie man zu sagen pflegt, Gras über die Geschichte gewachsen. — Die Unmöglichkeit der Identität des Abtes von Athelney mit Erigena geht weiter daraus hervor, daß jener seinen Mördern gegenüber noch als sehr rüstig erscheint, was bei dem schon hochbetagt nach England gekommenen und noch eine Zeit lang daselbst verweilenden Erigena, der ohnedem, wie Wilhelm selbst erzählt, schwächlichen Körpers war, wohl nicht mehr der Fall gewesen sein könnte.[2]) — Als triftigen Grund hat ferner Natalis Alexander[3]) vorgebracht, daß es sich bei Alfreds strenger Rechtgläubigkeit nicht wohl denken lassen, daß er einen Mann, der so sehr, wie Erigena, im Rufe der Irrgläubigkeit stand und den von sich zu entfernen der Papst König Karl aufgefordert hatte, zu sich berufen habe, um nun der wieder auflebenden Bildung in England das Siegel seines Geistes aufzudrücken. Endlich aber scheint Johannes Scotus gar nicht einmal dem Priesterstande angehört zu haben. Er selbst wenigstens bezeichnet sich nie-

---

[1]) Wilhelm von Malmesbury sagt selbst, daß Erigena „adulta jam aetate atque omni doctrinae genere instructus" nach Frankreich gekommen sei (nach Gale test. p. 5 und 7).

[2]) Asser läßt das Factum nach 893 fallen.

[3]) Histor. eccles. XIII. p. 715—716.

mals als Priester oder Mönch, aber auch keiner seiner Zeitgenossen nennt ihn so. Im Gegentheil heißt es in der Schrift des Prudentius: „Wer mag dich, den Fremdling, der weder jetzt schon durch die Gnade einer kirchlichen Weihe ausgezeichnet ist, noch jemals von den Katholiken ausgezeichnet werden wird, wer mag dich anhören, wie du gegen den Vorsteher Roms und des apostolischen Stuhles, gegen Gregor anbellst?"[1]) — Erigena, konnte in einem Kloster seine wissenschaftliche Bildung gewonnen haben, ohne jedoch zu den höheren Weihen gekommen zu sein; wie wir ja auch von Gottschalk wissen, daß er ohne Wissen seines Metropoliten erst zum Priester geweiht worden ist. Kein Einwand dagegen ist es, daß sich Hincmar und Pardulus wohl schwerlich um die Hilfe eines Laien im Prädestinationsstreit beworben hätten; ihre Bedrängniß und Erigena's wissenschaftlicher Ruf, das Interesse den Günstling des Königs für sich zu haben, erklärt ihr Benehmen hinlänglich. Ja gerade aus dem Aerger seiner geistlichen Gegner könnte man sich versucht fühlen herauszulesen, daß Erigena kein Geistlicher war. — Wenn nach allen dem Assers Erzählung und die Berichte der ihm nachschreibenden späteren Chronisten nicht auf jenen gehen können, so gilt natürlich auch die Canonisation nicht von ihm, deren Ehre dem Mönche Johannes, der in Athelney oder Malmesbury die Abtwürde bekleidete, in England und Frankreich zu Theil geworden sein soll. Was wir von Erigena wissen, kann uns gar nicht zu dem Glauben veranlassen, daß ihn die Nachwelt als Heiligen verehrt habe, nachdem ihn die Mitwelt für einen Ketzer hielt und zu allen Zeiten die Reinheit des Glaubens eine unumgänglich nothwendige Bedingung für die Canonisation war. Daher ist die Canonisation des Abtes Johannes gerade ein Beweis mehr gegen seine Identität mit Erigena.[2])

---

[1]) c. III. Quis te barbarum et nullis ecclesiasticae dignitatis gradibus insignitum, nec unquam a catholicis insigniendum, adversus Romanae urbis et apostolicae sedis antistitem Gregorium . . . . audiat oblatrantem!

[2]) Natal. Alexander l. c. p. 717. sq. §. 3.

Nach allen dem ist es gewiß wahrscheinlicher, daß Erigena in Frankreich blieb und hier seine Tage beschloß. Um 862 war er noch bei Karl, wie theils aus dem Schreiben des Papstes, theils aus einem seiner Gedichte hervorgeht[1]), wo er den Sieg des Königs über die Normanen im Jahre 862 feiert.[2]) Ja, da noch ein paarmal in seinen Gedichten[3]) der Bedrängungen der Normanen, die troß jenes Sieges fortdauerten, gedacht ist, so dürfen wir daraus noch auf höhere Jahreszahlen schließen. Natalis Alexander glaubte aus dem Briefe des Bibliothekars Anastasius, der im Jahre 875 geschrieben ist, herauslesen zu können, daß er von Erigena wie von einem Gestorbenen spricht; aber eine unbefangene Betrachtung findet dieses durchaus nicht.[4]) Mabillon schloß aus dem Fragment eines Gedichtes, daß Erigena wenigstens noch bis zum Jahre 872 bei Karl dem Kahlen sich befand, denn in demselben werde der Papst Johannes gelobt, welcher gegen das Ende dieses Jahres den päpstlichen Stuhl bestieg.[5]) — Auf weitere Spuren aber führt uns ein anderes Gedicht an den König, worin Erigena von dem Bau einer Kirche im byzantinischen Style spricht, welche jener zu Ehren der hl. Maria aufführen läßt. Mit dieser Kirche scheint eine Basilica im Marienkloster zu Compiegne, welches Karl am 5. Mai 877 stiftete und dotirte, gemeint zu sein. Der Schluß des Gedichtes bestärkt ganz diese Conjectur, denn hier wird angedeu-

---

[1]) de Christo crucifixo. sect. I. c. I. bei Floß 1221—1223.

[2]) Böhmer's regesta chronol.-dipl. Karolorum. p. 157.

[3]) In den „laudes Irmintrudis“ (45—50); de cruce (61).

[4]) l. c. p. 16. §. 6. Dasselbe wiederhol die histoire literaire de la France. V. p. 418.

[5]) Acta Sanct. ordinis S. Benedicti. saec. IV. t. II. p. 519. Das Fragment des Gedichtes lautet:

Romani populi Johannes gloria constat,
Graecorum Graecus fulget nunc Liuddo colendus.

Dasselbe findet sich auch in griechischer Sprache bei Floß sect. V. p. 1239. Des Liuddo *(Luiddo)* geschieht Erwähnung in 2 Briefen Hincmars an Papst Nikolaus, wonach er ein päpstlicher Gesandter an König Karl gewesen zu sein scheint (bei Flodoardus: historiae Remensis eccles. III. c. 12—13.)

tet, daß sich der König ein Standbild in dem neuen Tempel errichten ließ, wo er auf hohem Throne sitzend dargestellt ist, geschmückt mit dem väterlichen Diadem und in der Hand ein Schreiben haltend, das näher als ein Buch an einem goldenen Stabe bezeichnet wird und worunter wohl das Symbol der Stiftungsurkunde verstanden ist.[1]) Wir wissen nun aus der noch erhaltenen Stiftungsurkunde, daß Karl der Kahle nach dem Beispiele seines Ahnherrn Karl des Großen, welcher in Aachen zu

[1]) conf. Böhmer l. c. p. 168. Das Gedicht lautet:
Da nostro regi Carolo, cui sceptra dedisti,
Ut semper famulus tibi vivat mente benigna,
Prospera labentibus vitae revolumina praesta,
Atque simul tecum caelestis gaudia regni.
Magna dei genitrix, tu felix, sancta Maria,
Te laudant coeli, te votis inclytat orbis.
Proxima sis Carolo tutrix, munimen et altum,
Qui tibi mirifice praeclaram fabricat aedem,
Aedes marmoreas, varie constructa columnis.
Alta domus pulchre conterno normate facta.
Aspice polygenos flexus, arcusque volutos
Compages laterum similes, capitella, basesque,
Turres, turriculos, laquearia daedale texta,
Obliquas tyrridas caleni luminis haustus,
Intus picturas, lapidum pavimenta, gradusque
Circumquaque στοάς, armaria, παστροφορεῖα
Sursum deorsum populos, altaria circum.
Lampadibus plenas pharos, altasque coronas;
Omnia collucent, gemmis auroque coruscant.
Pallia cortinae circumdant undique templum:
Ipse throno celso fultus rex prospicit omnes,
Vertice sublimi gestans diadema paternum,
Plena manus scriptis, enchiridia aurea βάκτρα
Heros magnanimus longaevus vivat in annos.
Bei Fleß p. 1235—1238. Ich theile das Gedicht vollständig mit, weil es ein wichtiges Document für die Geschichte der byzantinischen Baukunst ist. Nach einer Notiz bei Bouquet (recueil des historiens des Gaules et de la France VIII. 659. Anm. a) war dem Aktenstück über die Gründung der Abtei Compiegne (die Stiftungsurkunde ibid. p. 659—661; dann bei Mabillon de re diplomatica. 2. Aufl. p. 404—407 mit Siegel und Facsimile) eine goldene Bulle beigefügt.

Ehren der heil. Maria eine Basilica[1]) erbaute, in deren Krypta er in aufrecht sitzender Stellung begraben wurde, im Marienkloster zu Compiegne gleichfalls eine Basilica zu Ehren der heil. Maria aufführen lassen wollte. Die Beschreibung des Kirchenbau's in Erigena's Gedicht entspricht ganz der Basilica zu Aachen und so ist es auch wahrscheinlich, daß Karl der Kahle in ähnlicher Weise, wie sein Ahnherr, daselbst bestattet werden wollte, worauf wenigstens ziemlich deutlich die Schlußverse hinweisen. Da nun dieser Bau in demselben Jahre, von dem die Stiftungsurkunde datirt ist, noch nicht aufgeführt war, so besitzen wir an Erigena's Gedicht bloß die Beschreibung des Bauplanes und Projectes des Königs, zu dessen Ausführung dieser jedoch nicht mehr kam, da ihn im Jahre 877 der Tod auf seiner Flucht aus Italien in einer elenden Hütte überraschte, so daß auch sein Leichnam, weil er nicht gut transportirt werden konnte, nicht, wie er bestimmt hatte, in Compiegne, sondern in dem Kloster Nantua begraben wurde. Diese Wissenschaft um die Absichten Karls scheint für Erigena nicht nur vorauszusetzen, daß er um 877 überhaupt noch lebte, sondern daß er auch in der Nähe des Königs sich befand. — Weiter als bis hieher läßt sich aber Erigena's Leben mit den uns bis jetzt zu Gebote stehenden Hülfsmitteln nicht mehr verfolgen, über alles Spätere sind höchstens unsichere Vermuthungen möglich, in denen wir uns nicht ergehen wollen.

Die auf uns theils vollständig, theils fragmentarisch gekommenen Werke des Erigena ordnen sich nach der Zeit ihrer Abfassung, soweit sie sich bestimmen läßt, ungefähr in folgender Weise:

1) Versio operum S. Dionysii Areopagitae. Diese ist vollständig vorhanden und ist noch mit einer in Versen und in Prosa geschriebenen Zueignung an Karl den Kahlen und am Schlusse nach der Uebersetzung des 10. Briefes mit einem Gedichte versehen, worin sich, wie bereits angegeben wurde, neben dem Lobe auf die Griechen eine Schmähung Roms findet.

[1]) Basilica nannte man nämlich damals jede Kirche, ohne daß sie im Basilikenstyl erbaut war, wie denn auch die hier gemeinte eine byzantinische ist.

2) Versio ambiguorum S. Maximi, mit einem Vorwort an Karl den Kahlen. Diese Uebersetzung scheint Fragment zu sein, da sie nur einen geringen Theil des weit umfangreicheren Originals umfaßt.

3) Liber de praedestinatione; vollständig erhalten.

4) *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* id est de divisione naturae libri quinque. Diese Schrift ist in der Form eines Dialogs zwischen dem Meister und Schüler abgefaßt; sie scheint von Erigena ziemlich rasch hingeworfen zu sein. Die Darstellung ist nicht zusammenhängend, sondern lose und oft geradezu abgerissen, so daß man die zusammengehörigen Partieen aus allen Theilen des Werkes zusammen suchen muß. Uebrigens ist der Dialog ziemlich lebendig, der Schüler spielt hier nicht dieselbe nichtssagende Rolle, die in den meisten platonischen Gesprächen der einen Person zugetheilt ist, sondern Meister und Schüler fördern in Frag und Antwort gleich sehr die Entwicklung des Systems. Das Buch ist uns vollständig erhalten. Wie aus dem Schlußkapitel hervorgeht, wurde es auf Wulfad's Antreiben verfaßt, dem es daher auch Erigena nach Gott zueignet.

4) Expositiones super hierarchiam caelestem S. Dionysii. Unvollständig. Darin wird zweimal (p. 167d – 168a und 230b bei Floß) auf die Schrift de divisione naturae hingewiesen. Die Exegese schließt sich meistens streng an den Text an, niemals wird dem Dionysius widersprochen; Stelle für Stelle wird erläuternd durchgenommen.

6) Expositiones super hierarchiam ecclesiasticam S. Dionysii. Davon ist nur noch der Prolog zum zweiten Buche vorhanden.

7) Expositiones seu glossae in mysticam theologiam S. Dionysii. Vollständig.

8) Commentarius in s. evangelium secundum Joannem. In diesem Commentar ist die Exegese theils mystisch und allegorisch, theils buchstäblich und historisch. Erigena zeigt darin seine Kenntniß des Griechischen am meisten. Wir besitzen ihn nicht mehr vollständig, sondern bloß noch die

Fragmente der Exegese vom 11.—29. Vers des ersten Kapitals, vom 3. und 4. Kapitel bis zu Vers 28; dann vom 5.—14. Vers des 6. Kapitels; endlich noch ein viertes Fragment, wo aus Ambrosius und Augustinus Stellen über die verschiedenen Arten des Gebetes gebracht werden.

9) Homilia in prologum s. evangelii secundum Joannem. Vollständig erhalten. Nach Inhalt und Form wohl das Reifste was Erigena schrieb. Ich halte dafür, daß die Homilie erst nach dem Commentar abgefaßt worden sei, weil die Fragmente desselben, welche sich noch auf den Prolog des Evangeliums beziehen, eine weit weniger eingehende Exegese enthalten, als die entsprechenden Stellen in der Homilie, die darum als eine reifere Ausführung jener erscheinen.

10) Liber de egressu et regressu animae ad Deum. Ein höchst dürftiges Fragment.

11) Versus Joannis Scoti. Diese hat Floß in fünf Abtheilungen zusammengestellt. Die erste enthält folgende Gedichte: de Christo crucifixo; de cruce; de paschate; laudes Irmentrudi Caroli Calvi uxoris; de Christi resurrectione; Christi descensus ad inferos et resurrectione; de verbo incarnato. die zweite: Christi triumphus de morte ac diabolo; stichoi ejusdem. Die dritte: versus de ambiguis S. Maximi: a) Carolo Calvo dedicat ambiguorum S. Maximi versionem, b) de eadem versione, c) Lectori ambiguorum S. Maximi. Die vierte enthält zwei Fragmente der versus Joannis Scoti ad Carolum regem und der laus sophiae. Die fünfte endlich bringt noch die übrigen dichterischen Fragmente, welche sich, wie überhaupt die meisten Gedichte des Erigena, größtentheils wieder auf Karl beziehen, dann aber auch noch auf Hincmar, einen gewissen Johannes, worunter der gleichnamige Papst gemeint zu sein scheint, und auf Liudbo. Diese letzten Fragmente sind theils in lateinischer, theils auch in griechischer Sprache abgefaßt, wie denn überhaupt die meisten Gedichte des Erigena mit griechischen Wörtern durchflochten sind. Poetischen Werth wird man den versificirten Apostrophen des Erigena wohl nicht zuerkennen wollen. In

der sectio V. bei Floß befinden sich auch noch zwei kurze Gebete für Irmentrud und Karl in griechischer Sprache.

Die Kataloge, welche spätere Schriftsteller, wie Johannes Trittenheim (de script. eccl. 1516), Baläus († 1560), Lesläus († 1593) von Erigenas Schriften geben und wornach uns gar vieles von denselben mangeln müßte, besitzen keine Glaubwürdigkeit.[1]) Aus einer Verweisung im Prolog zu den Expositionen der mystischen Theologie (p. 267—268 d bei Floß) auf den Prolog zum Buch über die göttlichen Namen geht hervor, daß Erigena auch über das letztere einen Commentar verfaßte. — Von Gewicht scheint mir aber eine Notiz Mabillons zu sein, welcher noch ein Werk Erigenas unter dem Titel de divisione dei gesehen haben will, welches mit den Worten begann: „omnes sensus corporei ex conjunctione nascuntur animae et corporis."[2])

Erigena's Hauptwerk, dessen Schicksale wir noch später berichten werden, hat mit der Uebersetzung des Maximus zuerst Thomas Gale 1681 zu Oxford herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet, worin er die Zeugnisse über das Leben und die Schriften des Erigena zusammenstellt.[3]) Nach ihm hat Dr. Schlüter in Münster dasselbe Werk auflegen lassen.[4]) Erst seit wenigen Jahren endlich besitzen wir durch Dr. Floß eine treffliche Gesammtausgabe aller bis jetzt aufgefundenen Schriften des Erigena.[5])

---

[1]) conf. Floß Prooem. §. 22.

[2]) Histoire lit. de la Franc. V. p. 424; acta Sanctorum ordinis S. Bened. saec. IV. p. II. praef. §. VIII.

[3]) Joannis Scoti Erigenae de divisione naturae libri quinque diu desiderati, accedit appendix ex ambiguis S. Maximi graece et latine. Oxonii, e theatro Scheldoniano anno MDCLXXXI.

[4]) Joannis Scoti Erigenae de divisione naturae libri quinque. Editio recognita et emendata. Accedunt tredecim hymni ad Carolum Calvum ex palimspestis Angelo Mai. Monasterii Guestphal. typ. et sumpt. libr. Astendorff. 1838.

[5]) In dem „Patrologiae cursus completus" des Abbe Migne: Joannis Scoti opera, quae supersunt omnia ad fidem italic., germanic., belgic., franco-gallic. britannic. codicum partim primus edidit, partim recogn. Henr. Jos. Floss. Accedunt Adrianae papae II. epistolae tom. unic. Parisiis 1853.

Drittes Kapitel.

Die formalen Voraussetzungen des Systems.

Mit dem Bedürfniß der Philosophie hört der Glaube auf die befriedigende Ueberzeugungsform des Geistes zu sein. Im Glauben hatte dieser entweder auf das unmittelbare und dunkle Zeugniß seiner Natur hin oder auf die Bürgschaft eines Aeußern und Fremden, das als Autorität anzuerkennen ihn Gründe veranlaßten, sich einem Lehrinhalte hingegeben, um an ihm die Erfüllung und Bestimmung seines Erkennens und Wollens zu besitzen. Sei es nun, daß das denkende Bewußtsein auf der Grundlage des Glaubens philosophirt, d. h. seinen Inhalt als absolute Voraussetzung betrachtet und ihn nur tiefer zu erfassen und sich begreiflicher zu machen sucht, oder sei es, daß es über denselben hinausgeht, um ihn fester zu fundiren, immer ist der Glaube für den Geist unzureichend geworden; denn dieser wird sich nur dann gedrungen fühlen, einen reicheren Inhalt im Dogma zu suchen, wenn der in der Form des Glaubens gebotene die Leere und Weite seines Bewußtseins nicht mehr ausfüllt, und er wird sich nur dann denselben begründen wollen, wenn die Zeugnisse, worauf er sich in ihm stützte, ihm nicht mehr sicher und fest genug erscheinen. Mit der Reflexion auf den Glaubensinhalt geht der Geist schon in eine gewiße Trennung von ihm ein; denn von Allem, worüber reflectirend steht, ist er frei und was ihm Gegenstand geworden ist, ist ihm damit auch schon äußerlich geworden. Das Subject steht dem Object gegenüber und beide einigen sich nur dann wieder, wenn sich das Subject im Object selbst erkennt. Wenn der denkende Geist im Inhalte des Glaubens sich selbst, d. h. seine Vernunft findet, dann geht er mit ihm in eine Einheit zusammen, die weit höher ist als die ursprüngliche und theilweise unbewußte der Glaubensinnigkeit, weil sie, durch die Entzweiung hindurch gegangen, dieselbe überwunden hat und nun bewußte und freie Einheit geworden ist. Was die Versu-

chung auf dem sittlichen Gebiete ist, das ist der Zweifel auf dem des Erkennens, nämlich die Bedingung der Selbstentscheidung und darum der nothwendige Durchgangspunkt zur freien That und zum freien Bewußtsein.

Wenn Glauben und Wissen auch nur verschiedene Formen der Ueberzeugung sind, so bestimmen sie doch das Object, worauf sie sich beziehen, wesentlich; denn dem reiferen Auge ist die Welt eine andere geworden, als der kindlichen Betrachtung. Nicht nur ein neuer und tieferer Zusammenhang der Dinge wird entdeckt, diese selbst erscheinen in diesem Zusammenhange in einem anderen Lichte und Verständniß. — Es gibt Menschen, die niemals zu einer Reflexion über den Glauben sich erheben, weil sie keinen Trieb dazu fühlen; es gibt ganze Zeitalter, welche den Charakter der Glaubensinnigkeit tragen; es finden sich aber auch Menschen und Zeiten, für die der Glaube fast aufgehört hat, ein Object der Betrachtung und des Interesses, geschweige denn die Seele ihres Lebens zu sein. Sie sind über denselben hinaus, betrachten ihn als ein nach Inhalt und Form unreifes Bewußtsein, welches die Menschheit im Fortgange ihres Wachsthums abstreifen müsse. Wenn die Frage über das Verhältniß von Autorität und Vernunft oder von Glauben und Wissen für die ersteren noch nicht da ist, so ist sie für die letzteren nicht mehr da. Hätten manche christliche Mystiker in der Bethätigung des Denkens zum Behufe einer Verwandlung des Glaubens ins Wissen eine strafbare Ueberhebung des menschlichen Geistes erkannt, so hat hiegegen die neuere Philosophie die Bescheidenheit im Wissen für die größte Sünde erklärt. Die Frage über das Verhältniß von Autorität und Vernunft tritt nur in Menschen und Zeiten hervor, die theils vom Glauben noch innerlich bedingt und getragen, theils aber auch darüber hinaus sind, in welchen damit ein gewisser Zwiespalt eingetreten ist, und die, weil sie sowohl dem Glauben als dem Denken Berechtigung zuerkennen, das Interesse haben, das richtige Verhältniß zwischen beiden und ihre Grenzen auszumitteln. Sie sind im Glauben erwachsen, erwachten aber auf der Grundlage desselben zum eigenen Denken und suchen nun die Eigenheit ihrer Subjectivität den objec-

tiven Mächten gegenüber, die sie beherrschend und bildend umfangen, zu einer gewissen Geltung zu bringen.

Die philosophische Thätigkeit wird in solchen Geistern und Zeiten nicht mit dem voraussetzungslosen Erfassen der Welt durch das freie Denken beginnen können, sondern sie wird ihr Gebiet zuerst gegen das des Glaubens abstecken müssen und ihr erstes Problem wird das über das Verhältniß der Vernunft zur Autorität sein, worin eigentlich das weit größere über das Recht der selbstbewußten Individualität zur Geschichte enthalten ist.

Die germanisch-romanische Völkerjugend war anfänglich der christlichen Idee gläubig ergeben; mehr überwältigt als überzeugt hatte sie ihr Inhalt, wie eben ein gebildeter Geist auf den unmündigen wirkt. Es zeigte sich bei ihr in den ersten Zeiten nach der Völkerwanderung kaum das Bedürfniß der Philosophie und characteristisch ist es, daß derjenige, in dem es sich zuerst im Mittelalter entschieden kundgibt, Johannes Erigena, kein Germane, sondern ein Kelte ist. Weil aber auch die ganze Zeit noch viel zu unreif für seine Gedanken war, so stieß sie auch den ihr innerlich so fremden Mann von sich aus. Als es aber ein paar Jahrhunderte später dahin kam, daß das Denken den objectiven Dogmen gegenüber sich berechtigt zu fühlen anfing und als in Folge dessen auch allenthalben ein philosophischer Geist sich zu regen begann, zuerst bei den Romanen, welche durch ihre natürliche Verbindung mit den alten Völkern früher als die Germanen von reinem Blute zu einer größern Geistesreife kamen, da begegnet uns bei allen hervorragenden Denken, wie schon bei Erigena, das Problem über das Verhältniß der Vernunft zur Autorität.

Anfänglich, als diese Frage im Mittelalter aufgeworfen wurde, war noch von keinem Widerspruch zwischen Vernunft und Autorität die Rede; denn jene hatte noch nicht angefangen, Erkenntniße zu gestalten, die dem Dogma widersprochen hätten, sondern es sollte überhaupt erst Grenze und Recht beider bestimmt werden, durch welche Bestimmung vielleicht von vornherein einem möglichen Conflicte vorgebeugt wurde. Das Mittelalter hatte anfänglich im Gegentheil die feste Ueberzeugung, daß

kein Widerspruch zwischen Vernunft und Autorität herrsche, d. h. daß beide in ihren Resultaten sich begegnen werden. Allein ein solcher trat im Verlaufe desselben, namentlich in Folge der Einwirkung des Aristoteles und der Araber allmählig hervor, und jetzt, da auch das Denken eine Reihe selbstständiger Erkenntniße, sei es a posteriori, durch die Betrachtung der Natur, sei es a priori gewonnen hatte, handelte es sich um die weniger formale als materielle Frage über das Verhältniß von Glauben und Wissen, denn nun stand sich bereits ein verschiedener Erkenntniß-Inhalt gegenüber, nachdem vorher bloß die möglichen Principien eines solchen, nämlich Autorität und Vernunft in Betracht kommen konnten. Die Bestimmungen, welche das Mittelalter a priori und abstract vom Erkenntnißinhalte über das Verhältniß der beiden letztern gab, erwiesen sich als unzureichend, als sich gegen das Ende desselben immer deutlicher die Unmöglichkeit einer Versöhnung von Glauben und Wissen, nämlich des durch jene beiden Quellen gewonnenen Erkenntnißstoffes herausstellte. Es war nur der Ausdruck der Verzweiflung des Geistes an dieser Versöhnung, wenn am Schlusse des Zeitalters die Behauptung ausgesprochen wurde, daß es eine doppelte Wahrheit gebe, daß nämlich in der Religion etwas wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei und umgekehrt. Freilich ein hartes, aber doch ehrliches Wort, das immer noch eine hohe Pietät gegen das Dogma verrieth und zeigt, daß der Geist sich zwar in einem Widerspruche mit demselben weiß, sich aber noch nicht darüber erhoben hat; was dort der Fall ist, wo er, noch von einem Interesse, sich mit dem Dogma eins zu wissen, getrieben, durch das Mittel der allegorischen Exegese den Inhalt desselben nach seinem reiferen Bewußtsein interpretirt.

So legt sich demnach auch Erigena die Frage über das Verhältniß von Vernunft und Autorität vor. Die Wahrheit des Dogma's ist ihm noch nicht zweifelhaft geworden, er will bloß ein tieferes Verständniß desselben gewinnen.

Unser Heil nimmt seinen Anfang aus dem Glauben[1]). Der

---

[1]) de praedest I. §. 4.: „Salus autem nostra ex fide inchoat. conf.

Glaube ist nichts anderes als ein Prinzip, woraus in der vernünftigen Kreatur die Erkenntniß des Schöpfers zu entstehen anfängt [1]). Aber weder Glaube noch Wissen reichen völlig aus, ihre Vollendung ist erst die Anschauung [2]). Die Autorität der hl. Schrift ist eine unerschütterliche [3]); in ihr spricht die göttliche Autorität, welche auf keine Weise täuscht oder getäuscht wird [4]), ihr muß man daher überall folgen, weil in ihr, wie in geheimen Quellen die Wahrheit liegt. Diejenigen, welche sittlich und fromm leben und eifrig nach Wahrheit trachten, dürfen nichts Anderes sagen oder denken, als was in der hl. Schrift gefunden wird, und sei es, daß sie von Gott etwas für wahr halten oder aussagen, sogar an ihre Ausdrücke und Bezeichnungen müssen sie sich halten. Denn wer könnte sich anmaßen, über das unaussprechliche Wesen seine eigene Erfindung auszusprechen und nicht vielmehr das, was es selbst in seinen hl. Organen, den Theologen, von sich verkündigt hat [5]). Ja, der Anfang jedes Raisonnements muß aus der hl. Schrift genommen werden, mit ihr hat jede

---

homilia in prolog. evang. sec. Joann. opp. 284 cd. Johannes und Petrus laufen beide zum Grabe Christi, Johannes, die contemplative Wissenschaft repräsentirend, läuft schneller als Petrus, der Repräsentant des Handelns und Glaubens, d. h. die contemplative Wissenschaft durchdringt schärfer und schneller die Geheimnisse der göttlichen Werke. Aber Petrus tritt zuerst in das Grab hinein und ihm folgt erst Johannes, d. h. der Glaube geht voran, dann erst folgt die Einsicht, der erst auch jener den Zutritt bereitet conf. ibid. 290 b. comm. in evang. sec. Joan. 305 a. ibid. fragm. II. 334 a.

1) de divis. nat. I. §. 71: Nihil enim aliud est fides, . nisi principium quoddam, ex quo cognitio creatoris in natura rationabili fieri incipit.

2) comment. 341 a.

3) de div. nat. III. 17. Inconcussa . . autoritas divinae scripturae. . .

4) ib. V. 35.

5) ib. I. 64. Sacrae siquidem scripturae in omnibus sequenda est autoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet. . . . Siquidem de deo nil aliud caste pieque viventibus studioseque veritatem quaerentibus dicendum vel cogitandum, nisi quae in sacra scriptura reperiuntur neque aliis nisi ipsius significationibus translationibusque utendum his, qui de deo sive quid credant sive dis-

Erforschung der Wahrheit zu beginnen [1]). — Eine große Anerkennung zollt Erigena dann den Lehrmeinungen der Väter und Schriftsteller der Kirche. Worüber weder die Schrift noch sie etwas feststellen, darüber will auch er nichts behaupten, damit er nicht in Irrthum falle [2]). Ihren Ideen und Auslegungen schließt er sich meistentheils an, gehen aber diese über einen Punkt auseinander, dann soll es dem Nachdenken jedes Einzelnen überlassen bleiben, sich das herauszunehmen, was ihm das Beste dünkt — niemals aber darf unbedachtsam über sie abgeurtheilt werden [3]), daher Erigena oft zu gar keiner Entscheidung gelangt, wie er sich überhaupt den großen Denkern gegenüber, worunter er wohl auch die alten Philosophen verstehen mag, vorzugsweise aber doch die Kirchenväter meint, einen sehr bescheidenen Platz anweist und seine eigene Begabung gering anschlägt [4]).

Diese bisher vorgetragenen Bestimmungen scheinen der freien Vernunftforschung sehr enge Grenzen zu ziehen. Allein Erigena hegt die Ueberzeugung, daß Vernunft und Autorität sich nicht widersprechen, daß sie nur zwei verschiedene Formen seien, unter denen dieselbe Wahrheit vermittelt werde, daß man daher beide gebrauchen müsse, um die Wahrheit zu finden [5]). „Auf zweifache Weise

---

putent. Quis enim de natura ineffabili quippiam a seipso repertum dicere praesumat, praeter quod illa ipsa de seipsa in suis sanctis organis, theologis dico, modulata est?

[1]) ib. II. 15. M. Ratiocinationis exordium de divinis eloquiis assumendum esse puto. D. Nil convenientius: ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium.

[2]) ib. V. 31.

[3]) conf. ib. IV. 17. fragment. IV. in evang. sec. Joan. bei Floß 1243—1244: In omnibus, quae scribo, suspendor virorum ac piorum Patrum judicio. Er sagt aber auch wieder de div. nat. II. 16 V. 17: Es ist nicht unsere Sache über die Meinungen der hl. Väter abzuurtheilen, sondern sie fromm und ehrfürchtig aufzunehmen; doch werden wir nicht gehindert davon zu wählen, was uns mehr nach der Vernunftbetrachtung dem göttlichen Worte zu entsprechen scheint.

[4]) ib. III. 1.

[5]) ib. I. 56. Utendum igitur est.. ratione et autoritate, ut haec ad purum dignoscere valeas. His enim duobus tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur.

offenbart sich das ewige Licht der Welt, nämlich durch die Schrift und durch die Kreatur. Nicht anders nämlich wird in uns die göttliche Erkenntniß erneuert, als durch die Züge der hl. Schrift und die Formen der Kreatur. Lerne die göttlichen Aussprüche und erfasse in deinem Geiste ihren Sinn, in dem du das Wort erkennst. Mit dem körperlichen Sinne aber erfasse die Formen und Schönheiten der sinnlichen Dinge und du wirst auch in ihnen das göttliche Wort erkennen und in allem wird dir die Wahrheit nichts anders als sich selbst offenbaren, die alles schuf und außer der du nichts betrachten wirst, weil sie selbst Alles ist. Denn in Allem, was ist, und was es immer ist, ist sie selbst. Wie kein substanzielles Gut, so ist auch kein Wesenheit oder Substanz außer ihr [1]).

Derselbe Logos, der in der Offenbarung spricht, ist nach Erigena auch der Urheber der Weltordnung, so daß also beide auf demselben Vernunftgrunde ruhen. So muß er der Ansicht sein, daß die Schrift dieselben Lehren enthalte, welche ein richtiges Denken entwickeln würde, und darf darum einerseits sowohl die Autorität jener so sehr urgiren und uns auffordern, sie zur Basis unsers Erkennens zu machen, weil sie uns von vorneherein schon schenkt, was wir auf dem Wege des Nachdenkens mühsam erst erreichen müßten, als auch kann er andererseits wieder die höchste Werthschätzung der Vernunft aussprechen, ja ihr gegenüber die

---

[1]) homilia etc. p. 289 c—d. Dupliciter ergo lux aeterna se ipsam mundo declarat, per scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae scripturae apices et creaturae species. Eloquia disce divina et in animo tuo eorum concipe intellectum, in quo cognosces verbum, sensu corporeo formas ac pulchritudines rerum percipe sensibilium, et in eis intelliges Deum Verbum, et in iis omnibus nil aliud tibi veritas declarabit praeter se ipsum, qui fecit omnia, extra quem nihil contemplaturus es, quia ipse est omnia. In omnibus enim, quae sunt, quidquid est, ipse est. Ut enim nullum bonum substantiale, ita nulla essentia praeter ipsum est vel substantia. Comment. in evang. sec. Joann. 307 b. Duo pedes Verbi sunt, quorum unus est naturalis ratio visibilis creaturae, alter spiritualis intellectus divinae scripturae. Unus tegitur sensibilis mundi sensibilibus formis, alter divinorum apicum h. e. scripturarum superficie.

Autorität sogar in ein Abhängigkeitsverhältniß stellen. — Die wahre Vernunft, sagt er, sucht und findet in allem die Wahrheit [1]). Keine Autorität — also auch die der hl. Schrift nicht — darf uns von dem zurückschrecken, was der vernünftige Schluß einer richtigen Betrachtung lehrt. Die wahre Autorität widersteht der richtigen Vernunft nicht, noch die richtige Vernunft der wahren Autorität; beide strömen ja ohne Zweifel aus derselben Quelle, nämlich aus der göttlichen Weisheit aus [2]). Von größerer Würde ist aber das, was der Natur, als das, was der Zeit nach früher ist. Nun ist die Vernunft der Natur nach, die Autorität aber der Zeit nach früher. Die Natur wurde zugleich mit der Zeit gesetzt; während keineswegs mit dem Anfang der Zeit und Natur die Autorität zu existiren anfing, ist die Vernunft zugleich mit der Natur und Zeit aus dem allgemeinen Prinzip hervorgegangen. Dieß lehrt die Vernunft selbst, und demnach geht die Autorität aus der wahren Vernunft hervor, niemals aber die Vernunft aus der Autorität; denn jede Autorität, welche nicht durch die Vernunft gestützt wird, scheint kraftlos zu sein. Die wahre Vernunft aber, weil sie durch eigene Kraft sicher und unwandelbar gestützt wird, bedarf zu ihrer Stärke nicht erst der Beistimmung der Autorität, ; denn die wahre Autorität ist nichts anderes, als die durch die Kraft der Vernunft gefundene und von den hl. Vätern zum Nutzen der Nachwelt der Schrift anvertraute Wahrheit. Daher muß man zuerst die Vernunft und dann erst die Autorität gebrauchen [3]).

Wir sehen, daß Erigena der Vernunft den Vorrang vor der

---

[1]) ib. III. 24 . . vera ratio, quae in omnibus et quaerit veritatem et invenit.

[2]) ib. I. 66. Nulla itaque autoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est. Conf. ib. I. 63 und 67.

[3]) ib. I. 69. M. Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. D. E.

Autorität einräumt; diese ist ihm selbst erst in der Zeit entstanden und später als jene d. h. sie ist eben die durch die erleuchtete Vernunft der hl. Väter gefundene Wahrheit, welche für uns Nachkommen, die wir im geschichtlichen Zusammenhang mit den Traditionen desselben bereichert werden, ehe wir sie aus freiem Willen und eigener Einsicht uns aneignen können, zeitlich früher als der Vernunftgebrauch und darum der Ursprung des Heiles, die erste Grundlage und Voraussetzung des eigenen Denkens ist und schon im Interesse der Erziehung sein muß; deren wir uns aber, nachdem wir selbst zum richtigen Gebrauche der Vernunft erstarkt sind, begeben dürfen und die wir auf dieselbe gründen oder vielmehr mit ihr übereinstimmend nachweisen können und sollen. Die Anerkennung einer Autorität geschieht ja in uns selbst nicht ohne Gründe, wenn wir uns derselben auch nicht völlig bewußt werden, und insofern ruht die Autorität doch auf einem Zeugniß unserer Natur oder Vernunft, keineswegs aber diese gänzlich auf der Autorität. Aber freilich wird unsere Vernunft, wenn sie die in der Autorität niedergelegte Wahrheit erkennen und selber finden will, gleichfalls göttlicher Erleuchtung bedürftig sein, so daß es dann Gott selbst ist, der in uns spricht und sieht, wie er in seinen Propheten gesprochen und gesehen hat. Es ist nicht die natürliche, es ist, wenn ich so sagen darf, die übernatürliche oder inspirirte Vernunft, welcher Erigena jene hohe Stellung einräumt. Er spricht zu wiederholten Malen aus, daß die menschliche Vernunft durch die Ursünde getrübt worden sei [1]) und daß sie daher erst durch Gnade in die Tiefen der göttlichen Mysterien ein-

---

hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis Patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Sed forte tibi aliter videtur? M. Nullo modo. Ideoque prius ratione utendum est, in his, quae nunc instant, ac deinde auctoritate. — Diese Stelle lehnt sich an Augustinus (de ordine II. 9, 26) an.

[1]) ib III. 35. und IV. 8.

geweiht werden müsse [1]); denn wenn gefunden wird, so findet nicht der selbst, welcher sucht, sondern derjenige findet, welcher gesucht wird und das Licht der Geister ist [2]). Die menschliche Natur, wenn sie auch nicht sündigte, könnte doch nicht mit ihren eigenen Kräften Licht geben; denn nicht an sich selbst ist sie Licht, sondern sie hat nur Theil am Lichte. So ist sie auch nur durch Theilnahme an der Weisheit weise. Wie die Luft nicht durch sich selbst leuchtet, sondern mit dem Namen der Finsterniß benannt wird, doch aber das Sonnenlicht aufzunehmen fähig ist, so ist auch unsere Natur, wenn sie für sich selbst betrachtet wird, gewissermaßen eine finstere Substanz, aber fähig und theilhaft des Lichtes der Weisheit. Und wie man nicht sagt, daß die Luft, während sie am Sonnenstrahl theilnimmt, durch sich leuchte, sondern nur daß der Sonnenstrahl in ihr erscheine, wobei sie ihre natürliche Finsterniß nicht verliert, sondern das über sie kommende Licht aufnimmt, so erkennt auch der vernünftige Theil unserer Natur, so lange ihm das göttliche Wort gegenwärtig ist, nicht durch sich die intelligiblen Dinge, sondern durch ein ihm eingesenktes göttliches Licht [3]). Daher Erigena alle seine Untersuchungen immer unter dem Beistand des göttlichen Geistes anstellen will.

Fällt demnach einerseits der erleuchteten Vernunft die Begründung der Autorität zu, so soll sie auch noch weiter das richtige und volle Verständniß derselben besitzen. — Sie soll vor Allem vor einer falschen Auffassung der hl. Schrift bewahren [4]). Dann aber, da der Urheber derselben, der hl. Geist, in der Schrift

---

[1]) ib. III. 20 . . sed quod post praevaricationem humanae naturae et expulsionem de sede paradisi, h. e. de altitudine spiritualis vitae et ex cognitione clarissimae sapientiae, in profundissimas ignorantiae tenebras detrusae, nemo nisi divina gratia illuminatur et in divinorum mysteriorum altitudinem cum Paulo raptus, quomodo Deus omnia in omnibus est, verae intelligentiae contuitu potest perspicere etc.

[2]) ib. II. 23. Nam si invenitur, non ipse, qui quaerit, sed ipse, qui quaeritur et qui est lux mentium, invenit.

[3]) Homil. etc. p. 290 c. und d. . . . non per se res intelligibiles et Deum unum cognoscit, sed per insitum sibi divinum lumen cognoscit.

[4]) ib. I. 67.

einen unendlich vielfachen Inhalt [1]) und zwar in dunkler Umschreibung niederlegte, um die Erkenntnißkraft zu üben und der fleißigen Forschung einen Lohn in seiner Auffindung zu geben [2]), hat die Vernunft die Aufgabe und Befähigung, den tieferen Sinn zu entdecken und aus dem Buchstaben der hl. Geschichte den Geist herauszulesen, d. h. durch die allegorische Exegese ist der Vernunft ein neuer Spielraum innerhalb der Schrift und auf Grundlage der Autorität eröffnet, welchen Erigena indeß wieder einschränkt, wenn er nur jenen Sinn der Schrift für berechtigt gelten lassen will, welcher mit der katholischen Glaubenslehre harmonirt [3]). Erigena gebraucht zum Theil die allegorischen Erklärungen der Väter, zum Theil nimmt er selbst solche vor, um mit ihrer Hilfe seine Weltanschauung aus der hl. Schrift zu begründen [4]). Zuerst sagt er, hat man den Buchstaben der Schrift und die Gestalten der sinnlichen Dinge zu ergreifen, um nach der Einsicht in beide zum Geiste des Buchstabens und zum Vernunftgrund der Kreatur zu gelangen [5]). Die Schaar der gewöhnlichen Gläubigen

---

[1]) ib. III. 14. Infinitus siquidem conditor sacrae scripturae in mentibus prophetarum, Spiritus sanctus, influitus in ea constituit intellectus, ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert, dummodo ut sanae fidei catholicaeque professioni conveniat. . . .

[2]) ib. V. 38. Vielfach und unendlich ist der Sinn der hl. Schrift, wie der Farbenglanz der Pfauenfedern. ib. IV. 5.

[3]) ib. III. 24. Homil. etc. 291. b. c. nennt er die hl. Schrift eine intelligible Welt, die aus ihren 4 Theilen wie aus 4 Elementen aufgebaut sei. Die Erde oder der feste Boden ist in ihr die Geschichte, um welche den Wassern gleich die Tiefe des moralischen Sinnes sich herumschlingt. Ueber beiden niedern Theilen erhebt sich ähnlich der Luft die Physik, die Kenntniß der Natur. Außer und über diesen wird jene ätherische und feurige Gluth des Empireums, d. i. die höhere Betrachtung der göttlichen Natur oder die Theologie, über welche keine Einsicht mehr hinausschreitet, herumbewegt.

[4]) ib. I. 64. Sacrae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet. Non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signa fruatur, divinam nobis naturam insinuans, sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens, nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens.

[5]) Comment. etc. p. 342. b.

hält sich an das Erstere, an den Buchstaben und die sinnliche Form und das sichtbare Symbol und befriedigt sich darin [1]). Sie glauben, außer derselben sei nichts mehr zu suchen und lagern sich daher im Thale, während der Herr mit seinen Schülern auf dem Berge, d. h. in der Höhe geistiger Anschauung verweilt [2]). Wie die Poesie in erdichteten Fabeln und allegorischen Bildern einen moralischen oder physikalischen Sinn enthält, so gibt es auch eine gewisse theologische Poesie in der heiligen Schrift, die uns durch Dichtungen zur vollkommenen Erkenntniß intelligibler Dinge erhebt, wie uns die Kindheit in das reifere Alter führt. Denn nicht ist der menschliche Geist der heiligen Schrift wegen gemacht, welcher er auf keine Weise benöthigt war, falls er nicht sündigte, sondern um des menschlichen Geistes willen ist die heilige Schrift in verschiedenen Symbolen und Lehren zusammengesetzt, damit durch die Unterweisung desselben unser durch die Sünde aus der Betrachtung der Wahrheit gefallener Geist wieder in die frühere Höhe derselben zurückgeführt würde [3]).

Das vollkommene Verständniß der Schrift, bezeichnet er als den Gipfel der Glückseligkeit und das Ende einer vollkommenen Betrachtung, darüber hinaus auch der reinste Geist nichts mehr finden wird, weil nichts mehr darüber hinaus ist. In ihr, als in ihren Worten, offenbart sich die Gottheit am klarsten [4]).

Indem, nach Erigena's Erklärung, die erleuchtete Vernunft das Organ sein soll, womit er erkennen will, so ist er Mystiker; denn das ist ja gerade das Wesen der Mystik, daß sie ihre Erkenntnisse nicht durch den Gebrauch der natürlichen, sondern der von Gott erleuchteten Vernunft zu erreichen vorgibt; daher denn auch Erigena im Anschluß an die Stelle der heiligen Schrift, wo es heißt „nicht ihr seid es, die ihr redet, sondern des Vaters Geist spricht aus

---

[1]) ib. p. 343. a. b.

[2]) ib. p. 345 d. — 346 a.

[3]) expos. in cael. hier. p. 146 b. — c. . . . Non enim humanus animus propter divinam Scripturam factus est, cujus nullo modo indigeret, si non peccaret; sed propter humanum animum sancta Scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contenta scilicet est etc. . . .

[4]) ib. V. 38.

euch" lehrt, daß nicht wir es sind, die da lieben, sehen und sich bewegen, sondern des Vaters Geist, der in uns die Wahrheit über Christus, den Vater und sich selbst wirkt, der in uns Christus, den Vater und sich selbst liebt und sieht und sich in uns bewegt[1]). — Erigena ist aber speculativer Mystiker, weil er mit Hilfe göttlicher Erleuchtung forschen und zu tiefern Anschauungen gelangen will.

Wir können nicht läugnen, daß Erigenas Erklärungen über das Verhältniß von Vernunft und Autorität nicht völlig klar gedacht, sowie auch nicht ohne allen Widerspruch sind; wir begegnen darin einerseits den Aussprüchen der Glaubensdemuth, andererseits aber wieder dem Durchbruch eines im Werden begriffenen stolzen und kühnen Selbstbewußtseins, das aber immer wieder durch die Reminiscenz an das Dogma vom Sündenfall und die dadurch entstandene Trübung der Vernunft, sowie an die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade eingeschüchtert wird. Da nun Erigena der Ueberzeugung ist, daß die erleuchtete Vernunft und die Autorität dasselbe Resultat ergeben, so ist er auch von der Uebereinstimmung der wahren Philosophie und wahren Religion überzeugt; daher er denn auch, im Anschluße an Augustinus (de vera relig. c. 5), erklärt: „Was ist eine Untersuchung über die Philosophie anders, als eine Darlegung der Vorschriften der wahren Religion, wodurch die höchste und erste Ursache aller Dinge, nämlich Gott, sowohl demüthig verehrt als vernünftig erforscht wird? Daraus ergibt sich, daß die wahre Philosophie die wahre Religion sei, und umgekehrt die wahre Philosophie die wahre Religion"[2]).

Wenn die am Ende des Mittelalters ausgesprochene Behauptung einer doppelten und verschiedenen Wahrheit in Philosophie und Religion ein Zeugniß von der Differenz der Vernunft mit dem Christenthume ist, so ist umgekehrt dieser Satz Erigena's ein Beweis von der Einheit, in der sich in ihm und am Anfange

---

[1]) ib. I. 76 . . . Non vos estis, qui amatis, qui videtis, qui movetis, sed spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis veritatem de me et Patre meo et seipsa, ipse amat et videt me et Patrem meum et seipsum in vobis et movet seipsum in vobis, ut diligatis me et Patrem meum.

[2]) de praedest. c. I. §. 1. conf. p. 60.

des Mittelalters das Denken noch mit der Kirchenlehre wußte. Ueberhaupt brachte es schon seine ganze Geistesrichtung mit sich, daß er der Philosophie das Wort redete. Am Eingange der Schrift über die Prädestination weist er, wie wir sahen, darauf hin, daß jede vollkommene Erkenntniß auf die Philosophie — worunter er hier die Dialectik oder Logik versteht — sich gründen müsse[1]), und bemerkt bald darauf, daß ohne sie die Vertreter der Wahrheit den Verfechtern des Irrthums gegenüber gleichsam wehrlos seien[2]).

Wenn es uns Jemand zur Schuld anrechnen sollte, daß wir philosophische Argumente gebraucht haben, sagt er dann wieder mit Augustinus (de doct. christ. II. 40, 60.), so möge er auf das aus Aegypten fliehende jüdische Volk hinsehen, welches, auf Gottes Ermahnung, Beute von hier mit sich forttrug und sie tadellos gebrauchte. Um so mehr, als selbst die Weltweisen nicht darin tadelnswerth geworden sind, als wenn sie in den Gründen der sichtbaren Kreatur geirrt hätten, sondern dadurch, daß sie den Urheber der Kreatur selbst nicht hinreichend über sie hinaus suchten, da sie doch den Schöpfer aus der Natur finden mußten, was wie man liest, nur Plato gethan hat[3]). Daher denn auch Erigena, obschon ihm auch Aristoteles als der scharfsinnigste Auffinder des Unterschieds natürlicher Dinge[4]) hoch steht, so daß er seine Kate-

---

[1]) De praed. c. I, §. 1. Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus . .

[2]) Ib. c. I. §. 3.

[3]) De divis. nat. III. 35. Et si quis nobis in culpam reputaverit, philosophicis argumentationibus usi sumus, videat populum Dei Aegypto fugientem ejusque divino consilio admonitum spolia ferentem, ipsisque spoliis irreprehensibiliter utentem. Praesertim cum et ipsi mundanae sapientiae periti non in hoc reprehensibiles facti sunt, quasi in rationibus visibilis creaturae errarint, sed quia auctorem ipsius creaturae non satis ultra eum quaesierint, cum Creatorem ex natura deberent invenire; quod solus Plato legitur fecisse.

[4]) ib. I. 16 . . . acutissimum apud Graecos naturalium verum discretionis repertorem.

gorien ohne alles Bedenken aufnimmt, doch Plato den Größten von allen nennt, die über die Welt philosophirten[1]).

Das Problem über das Verhältniß von Vernunft und Autorität lenkt die Aufmerksamkeit der mittelalterlichen Denker auf das Erkennen überhaupt. Sie finden sich durch ihre innerliche Beziehung zur Glaubenslehre veranlaßt von vornherein die Grenzen desselben festzustellen, die Schweite des Geistes abzustecken. Das jedoch, was man in neuerer Zeit unter Kriticismus versteht, ein philosophisches Lehrgebäude nämlich, welches mit einer Untersuchung, Analyse und Kritik des Erkenntnißvermögens beginnt, findet sich bei ihnen nicht vor, wenn es auch keineswegs an einer ziemlich umständlichen Erörterung des Erkenntnißproblems mangelt, wie z. B. bei Thomas von Aquino. Wie sie aber nicht eigentlich auf dem Standpunkte des Kriticismus stehen, so kann man sie ebensowenig im modernen Sinne Dogmatiker nennen, nämlich daß sie das Erkenntnißproblem geradezu umgingen und sogleich eine wissenschaftliche Construction des Universums vornähmen, innerhalb welcher sie dann erst das Erkennen selbst bestimmten. Man muß vielmehr den Denkern dieses Zeitalters eine mittlere Stellung zwischen Kriticismus und Dogmatismus im modernen Sinne vindiziren; in der Ehrfurcht des Glaubens beschränken sie einerseits die Erkenntnißkraft des menschlichen Geistes und ziehen ihr von vornherein bestimmte Schranken, worüber hinaus sie blind und ohnmächtig ist, und setzen andererseits das Dogma als absolute Wahrheit voraus, in welchem schon ein ganzes System der Gottes- und Welterkenntniß enthalten ist.

Bei Erigenas Bestimmungen über die Grenzen des menschlichen Erkennens geht sein auf metaphysischer Construktion ruhendes Axiom voraus, daß das Höhere das Niedrige in sich trage und umfasse, keineswegs aber umgekehrt das Niedrige das Höhere, oder, wie er gleich am Anfange des Buches de divis. naturae andeutet, daß das Höhere für das Niedrige nicht sei[2]). Er

---

[1]) ib. I. 31 . . . Philosophantium de mundo maximum. conf. ib. III. 36.

[2]) ib. I. 4.

identifizirt nach dem Idealismus seines Systems die Definition mit dem Raum [1]), welcher der Umfang ist, wodurch jedes Wesen eingeschlossen wird [2]), und wie nun dieser größer sein muß, als das von ihm Umschlossene, so muß auch der Definirende größer sein, als das Definirte [3]), weil er der Umschließende, dieses das Umschlossene ist. Der Begreifende ist höher als das Begriffene, weil im Begreifen das begriffene Wesen von dem Begreifenden umfaßt wird, weßhalb der vernünftige Geist nur definiren kann, was niedriger ist als er [4]). Daher der Mensch sich selbst nicht kennt, weil er sich selbst begreifend zugleich größer sein müßte, als er ist. Wenn jeder Intellect außer Gott nicht von sich selbst, sondern von einem höhern als er ist, umschrieben wird, so ist kein Intellect der Raum seiner selbst, sondern er ruht innerhalb eines höhern Raumes [5]). Der Geist erkennt sich nicht, was er seiner Wesenheit nach ist, nur der kennt ihn, der ihn schuf. Er weiß nur, daß er geschaffen ist, wie aber und in welcher Substanz er existirt, kann er nicht erfassen [6]).

---

[1]) ib. I. 43: Praedictis enim rationibus confectum est, locum definitionem esse et definitionem locum.

[2]) ib. I. 27. Nihil enim aliud est locus, nisi ambitus quo unumquodque certis terminis concluditur.

[3]) ib. I. 43. Majus enim est, quod definit, quam quod definitur.

[4]) ibidem. D. Videtur mihi hac ratione concludi, non alias naturas rationabili animo definiri, nisi inferiores se, vive visibiles sint, sive invisibiles. M. Quisquis hoc dixerit, veritati non errat. Ideoque ubi definitiones sunt eorum, quae definiuntur, ibi profecto et loci eorum, quae circumscribuntur. exp. in cael. Hier. 2136. Omne enim quod facile intelligitur, quodammodo circumscriptum intellectu videtur.

[5]) ibidem. M. Nam si homo seipsum vel angelum definit, major seipso est et angelo. . . . Si autem omnis intellectus praeter Deum non a seipso, sed a superiori se circumscribitur, nullus intellectus suimet locus erit, sed intra superiorem se collocabitur.

[6]) ib. II. 27. Nam et noster intellectus nec a seipso cognoscitur, quid sit secundum essentiam nec ab atio praeter Deum, qui solus novit, quae fecit; sed quemadmodum de conditore suo hoc tantum cognoscit, quia est, non autem percipit, quid est: ita de seipso solummodo definit, quia creatus est; quomodo vero vel in qua substantia substitutus est, intelligere non potest. conf. ib. IV. 15 et IV. 5.

Wenn demnach der Mensch nicht einmal ein vollkommenes Selbstbewußtsein zu besitzen vermag, so noch weniger ein vollkommenes Wissen von dem, was höher ist, als er, am wenigsten von der Gottheit. — Gott ist unbegreiflich[1]; er überragt nicht nur die Versuche menschlichen Schließens, sondern auch die reinsten Erkenntnißkräfte der himmlischen Wesenheiten[2], er wohnt in einem unzugänglichen Lichte[3]. Weil er unendlich und allgemein und nicht in bestimmte Formen oder Arten unterschieden ist, kann er nicht definirt werden[4]. Es wird nicht erkannt, was er ist, sondern bloß, daß er ist[5]. Von ihm gelten daher die aristotelischen Kategorien nicht; ihre Kraft erstirbt gänzlich in der Gottheit, die weder ausgesprochen noch begriffen werden kann[6]. Die Kategorien involviren ja die Relation, im Universum aber überhaupt gedacht gibt es keine solche. Kein Oben und Unten, kein Höheres, Tieferes noch Mittleres findet sich hier, nur in den Theilen gilt dieses und aus ihrer Vergleichung resultirt es[7]. Alles wird nur metaphorisch von der Gottheit prädizirt und nur insoferne mit Recht, als Gott der Weltschöpfer ist, aber keineswegs insofern er an sich und für sich ist[8]. Von Gott kann daher

---

[1]) ib. I. 39; II. 28; II. 30 etc.

[2]) ib. I. 13 Nam non solum . . . humanae ratiocinationis conatus, verum etiam essentiarum caelestium purissimos superat intellectus conf. comment. in evang. sec. Joan. 301 c.

[3]) ib. V. 26.

[4]) ib. III. 20. D. Res enim adhuc infinita omniumque communis, nec certis formis adhuc distincta vel speciebus, quomodo definiri possit non video.

[5]) ib. I. 13. II. 28. V. 26. . . . cognoscitur Deus esse et invenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur; superat namque omnem intellectum lux inaccessibilis.

[6]) ib. I. 15. Nam in ipsis naturis a deo conditis, motibusque earum, categoriae qualiscunquae sit potentia, praevalet. In ea vero natura, quae nec dici nec intelligi potest, per omnia in omnibus deficit.

[7]) ib. I. 20.

[8]) ib. I. 36. Nempe jamdudum inter nos est confectum, omnia, quae vel sensu corporeo, vel ratione, vel intellectu cognoscuntur, de Deo merito creatore omnium posse praedicari, dum nihil eorum, quae de se praedicantur, pura veritatis contemplatio eum approbat esse.

nichts eigentlich ausgesagt werden, weil er alle Einsicht übersteigt, alle sinnlichen und geistigen Bezeichnungen — er wird besser durch Nichtwissen gewußt; die Unwissenheit in Bezug auf ihn ist Weisheit und mit mehr Wahrheit wird von ihm geläugnet als behauptet[1]). Es gibt eine doppelte Theologie, eine bejahende und verneinende. Die erstere prädicirt von Gott Alles, was ist, nicht als ob sie damit behaupten wollte, er sei etwas von dem, was ist, sondern daß er Alles das, was von ihm ist, gleichfalls ist, und daß es darum auch von ihm prädizirt werden kann[2]). Sie spricht nur metaphorisch, überträgt vom Geschöpf auf den Schöpfer und kann darum auch die Causaltheologie genannt werden[3]). — Die negative Theologie läugnet, daß Gott etwas von dem ist, was ist, und sie verfährt dabei mit mehr Wahrheit, da für die Erfassung desselben die Negation mehr Kraft besitzt als bei Affirmation[4]). Wenn die positive Theologie uneigentlich spricht, so spricht die negative eigentlich, indem sie Alles von Gott läugnet[5]); denn mit mehr Wahrheit wird geläugnet, daß Gott

---

[1]) ib. I. 66. Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat, certisque veritatis investigationibus approbet, nil de Deo proprie posse dici, quoniam superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intelligibilesque significationes; qui melius nesciendo scitur; cujus ignorantia vera est sapientia; qui verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur. etc. conf. II. 30.

[2]) ib. I. 76. Et haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicanda professio, ut prius de eo juxta catafaticam, i. e. affirmationem, omnia sive nominaliter sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie, sed translative; deinde ut omnia, quae de eo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, i. e. negationem, non tamen translative, sed proprie. Verius enim negatur Deus quid eorum, quae de eo praedicantur esse, quam affirmatur esse: deinde super omne, quod de eo praedicatur, superessentialis natura . . . superessentialiter laudanda est.

[3]) ib. I. 14.

[4]) ib. III. 20. In theologicis siquidem regulis ad investigandum divinae naturae sublimitatem et incomprehensibilitatem plus negationis quam affirmationis virtus valet. conf. I. 66.

[5]) ib. I. 76.

etwas von dem sei, was von ihm ausgesagt wird, als behauptet wird, daß er es ist[1]).

Obschon diese beiden Wege, der positive und negative, welche zur Erfassung des göttlichen Wesens eingeschlagen werden, einander entgegengesetzt scheinen, so widersprechen sie sich doch nicht, sondern stimmen vielmehr überein; sie beide zusammen bringen nämlich die Ueberwesentlichkeit Gottes zum Bewußtsein. Wer da sagt, Gott ist die Wahrheit, behauptet nicht, daß die göttliche Substanz Wahrheit sei, sondern er nennt sie nur metaphorisch so; wer aber sagt, sie sei die Wahrheit nicht, der will die unfaßliche und unaussprechliche göttliche Natur hervorheben; er läugnet nur, daß sie im eigentlichen Sinne Wahrheit genannt werden darf. Auf solche Weise resultirt zuletzt, daß Gott über alle Prädicationen hinaus sei, daß jede Prädication noch durch die Präposition über gesteigert werden müsse, in welcher Steigerung dann die Affirmation und Negation zugleich enthalten sind. Der Form nach sind solche Prädicationen positiv, wie überwesentlich, übergut, übergöttlich, überwahr, überreich, überweise rc., dem Inhalte nach sind sie aber negativ, denn wer z. B. Gott überwesentlich nennt, sagt nicht, was er ist, sondern was er nicht ist; denn er sagt, daß Gott nicht Wesenheit sei, sondern mehr als Wesenheit. Was aber jenes ist, was mehr ist als Wesenheit, drückt er nicht aus; nur behauptend, daß Gott nicht etwas von dem ist, was ist, sondern mehr als das, was seiend ist. Auf keine Weise aber bestimmt er, was jenes Sein sei[2]). — So bleibt also das Ansichsein

---

[1]) ib. II. 30. etc.

[2]) ib. I. 14. Nam cum ad perfectae ratiocinationis contuitum perveneris, satis clare confiderabis, haec duo, quae videntur inter se esse contraria, nullo modo sibimet opponi, cum circa divinam naturam versantur, sed per omnia in omnibus sibi invicem consentiunt etc. . . . Fiat igitur, si placet, praesentis hujus quaestionis solutio hoc modo, ut haec omnia, quae adjectioni super vel plusquam particularum de Deo praedicantur, ut est superessentialis, plusquam veritas, plusquam sapientia, et similia, duarum praedictarum Theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva; ita ut in pronunciatione formam affirmativae, in intellectu vero virtutem abdicativae obtineant. etc. conf. I. 13. b exp. in cael. Hier. 171 b c; 172 a.

Gottes dem menschlichen Geiste verborgen, aber nicht nur ihm, sondern auch den höhern geschaffenen Intelligenzen.

Erigena spricht nach dem Vorgange einiger Väter, namentlich des Maximus, von Theophanien, d. h. von Offenbarungen und Erscheinungen Gottes, welche der Fassungskraft der intelligenten Kreatur entsprechen, wie z. B. die Incarnation war [1]), welche aber gleichfalls nicht das Ansichsein Gottes ihr vermitteln [2]), obwohl man sie oftmals mit Gott selbst identisch setzt [3]) und in ihnen eine Steigerung des Erkennens, gewissermassen eine Berührung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen stattfindet. Die Theophanie, sagt Erigena mit Maximus, wird nur durch Gott verursacht, sie geschieht aber durch eine Herablassung des göttlichen Wortes, das die Weisheit des Vaters ist, zur gereinigten Kreatur und durch die Erhebung derselben zu ihm auf dem Wege göttlicher Liebe. Unter dieser Herablassung ist jedoch nicht die durch die Incarnation verstanden, sondern sie ist ein perennirendes Geschehen, das in der Theosis, in der Vergottung der Kreatur stattfindet. Sie ist ein Erkennen aus Gnade und mit dem, was wir sonst unter göttlicher Inspiration verstehen, identisch. Ja, im weitern Begriffe, wird auch jede Tugend, als Inwohnen des Göttlichen in uns, Theophanie genannt, die in diesem Leben beginnt und im jenseitigen ihre Vollendung in der Theosis erhält. Denn, nach Maximus, wird der Geist das selbst, was er erfassen kann, so wird er auch die Tugend selbst, in wie weit er sie erfassen kann [4]).

Darum konnte auch Johannes, sagt Erigena, nicht anders zu

---

[1]) ib. I. 7.

[2]) ib. V. 26. Theophania autem dico visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognosciter Deus esse et invenitur non quid est, sed quia solummodo est . . exp. in cael. Hierarch. 141 a—b; ib. 132 c; 135 — 136 b — a. 208 a b.

[3]) ib. I. 7.

[4]) ib. I. 9. . . . Condescensionem hic dico non eam, quae jam facta est per incarnationem, sed eam, quae fit per theosin, id est per deificationem creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae Dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione ejusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem, fit theophania . . . etc.

Gott emporsteigen als daß er zuvor Gott wurde. Denn wie der Strahl unserer Augen die Gestalten und Farben der sinnlichen Dinge nicht eher empfinden kann, als bis er sich mit den Sonnenstrahlen mischt und in ihnen und mit ihnen eins wird, so ist auch der Geist der Heiligen nicht im Stande die reine Erkenntniß geistiger und alle Einsicht überragender Dinge zu erhalten, wenn er nicht vorher zu einer Theilnahme der unerfaßlichen Wahrheit würdig gemacht wurde und darum wurde auch der heilige Theologe in Gott verwandelt, ehe er den Gottsohn im Gottvater verkündigte[1]). Nur durch die Gnade berührt der Mensch Gott und wie Gottes Herablassung zu den Menschen ein Mysterium ist, so auch die Erhebung des Menschen zu Gott[2]). Wie aber Gott weder im diesseitigen noch im jenseitigen Leben anders als in Bildern, als in Theophanien erkannt wird[3]), so auch die übersinnlichen Gründe der Dinge nicht, die in ihm ewig und unveränderlich bestehen und von Allem, dessen Gründe sie sind, entfernt sind[4]).

So ist die Theophanie die letzte und höchste Stufe, auf der sich die Kreatur mit Gott vereinigt; zuerst wird durch den Glauben die Seele gereinigt, dann durch die Wissenschaft erleuchtet, endlich durch die Vergottung vollendet[5]). Wie viel es heilige

---

1) Homil. in prol. s. evang. sec. Joann. p. 285—286. Non enim aliter potuit ascendere in Deum nisi prius fieret Deus.

2) de divis. nat. II. 23.

3) ib. I. 8.

4) ib. I. 7. At si causa omnium ab omnibus, quae ab ea creata sunt, remota est, absque ulla dubitatione rationes omnium rerum, quae aeternaliter et incommutabiliter in ea sunt, ab omnibus, quorum rationes sunt, penitus remotae sunt. In angelicis vero intellectibus earum rationum theophanias quasdam esse, h. e., comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones, non autem ipsas rationes, i. e. principalia exempla, quisquis dixerit, non, ut arbitror, a veritate errabit. conf. ib. I. 8. V. 26. comment. in s. evang. sec. Joann. frag. I. p. 302a et b. Homil. etc. p. 285d scheint es fast, als mache Erigena bei Johannes Evangelista eine Ausnahme, da hier gesagt wird, er sei in die Geheimnisse der Trinität eingedrungen.

5) comment. in s. ev. sec. Joann. p. 338d.

Seelen gibt, einen so vielfachen Besitz der Theophanien gibt es auch[1]). Und wie, nach des Maximus Beispiel, die Luft von der Sonne erleuchtet, nur mehr Licht zu sein scheint, so die menschliche Natur, mit Gott vereinigt, nur mehr Gott; denn nicht mehr sie, sondern nur mehr Gott wird in ihr gesehen[2]).

Aber nicht nur die Gottheit, auch viele ihrer Veranstaltungen entziehen sich unserm Begreifen; wenn aber unsere Erkenntnißkraft erlahmt, so sollen wir mit Schweigen des Herzens und Mundes das Geheimniß ehren, damit wir nicht unvorsichtig darüber etwas bestimmen[3]). Was alle Vernunft und Einsicht überragt, von dem sollen wir demüthig zugestehen, daß durch die göttliche Kraft geschehen kann, was außer und gegen die Natur ist[4]). So pflegt in der Natur geistiger Dinge vieles zum Vorschein zu kommen, was nicht nach bekannten oder unbekannten Gesetzen derselben, sondern über alles Gesetz durch göttlichen Willen, der durch kein Gesetz gebunden ist — denn er ist das Gesetz der Gesetze und die Vernunft aller Vernunft — auf wunderbare und unaussprechliche Weise geschieht[5]). Gegen den gewohnten Naturverlauf pflegt vieles zu geschehen, damit uns gezeigt werde, daß die göttliche Providenz nicht auf eine, sondern auf vielfache und unendliche Weise Alles verwalten kann[6]).

---

[1]) de div. nat. I. 8.

[2]) ib. I. 10. Ac per hoc intellige, divinam essentiam per se incomprehensibilem esse, adjunctam vero intellectuali creaturae mirabili modo apparere, ita ut ipsa divina dico essentia, sola in ea creatura, intellectuali videlicet, appareat.

[3]) ib. III. 7.

[4]) ib. V. 33 . . . humiliter concede posse fieri divina providentia administrante ea, quae et extra et contra naturam sunt . . .

[5]) ib. III. 13. Multa enim in ea solent apparere, quae non secundum cognitas vel incognitas ipsius leges, sed ultra omnem legem divina voluntate, quae nulla lege concluditur, est enim lex legum et ratio rationum, mirabili et ineffabili modo fiunt. conf. III. 16.

[6]) ib. III. 16. Nam et saepe contra consuetum naturae cursum multa solent fieri, ut nobis ostendatur, quod divina providentia non uno, sed multiplici modo atque infinito potest omnia administrare.

Indem Erigena die Unwandelbarkeit der Weltgesetze läugnet, da er den göttlichen Willen, den er als völlig unbestimmt faßt, für das höchste Gesetz und den letzten Grund erklärt, der beliebig die Weltordnung ändern kann und auch ändert, so spricht er damit einen alle creatürliche Wissenschaft bedrohenden und vernichtenden Zweifel aus; denn, wo sich Vieles gegen die Gesetze unseres Denkens, wie gegen die Gesetze der Natur ereignen kann, ist weder durch Vernunftnothwendigkeit noch durch Erfahrung ein sicheres Wissen zu gewinnen. Die Vernunftgründe verlieren bei einer solchen Annahme ihre Evidenz und zwingende Nothwendigkeit, und auf dem Boden der Erfahrung ist uns niemals aus der Gegenwart ein Schluß auf die Vergangenheit oder Zukunft erlaubt. Wo die göttliche Willkühr zum letzten Gesetze der Welt gemacht wird, läugnet man eigentlich, daß die Vernunft das Princip der Welt sei und setzt an ihre Stelle den Zufall, das Unberechenbare und darum Gedankenlose, das Fatum. Erigena spricht jene obige Behauptung nur in Folge einer übereilten Demuth aus, denn im Zusammenhange seines Systems, wo er die Weltidee als ewige Bestimmung des Logos faßt, der selber Gott und mit Gott eins ist, wo er demnach auch die Vernunft für den Weltgrund erklärt, muß er die Unwandelbarkeit der Weltgesetze aufrecht erhalten, weil jede Aenderung derselben eine Aenderung im göttlichen Wesen selbst hervorbringen müßte, da die Welt nur auf den Vernunftgründen im Logos ruht. Die Gesetze der Welt sind ewige Wahrheiten, die Gott selber nicht ändern kann und auch nicht ändern will, weil sie die Organisationen seines eigenen Wesens und Freiheit und Nothwendigkeit oder Wollen und Sein bei ihm identisch sind. Ohne diese Annahme ist keine Philosophie, weil überhaupt keine Wissenschaft möglich. Es geschieht nur im Widerspruche mit den Principien seines Systems, wenn Erigena sie nicht oder vielmehr geradezu die entgegengesetzte macht. Ueberhaupt dürfen wir uns bei ihm von vornherein darauf gefaßt machen, vielen Unklarheiten und Widersprüchen zu begegnen, denn so sehr er auch die übrigen Denker seines Jahrhunderts überragt, er zollt doch in vieler Beziehung dem damaligen Höhepunkte der geistigen Entwicklung seinen Tribut. Die Widersprüche mögen

theils davon herrühren, daß er oft zu philosophischen Consequenzen fortgeht, die mit theologischen Lehren nicht übereinstimmen und nun, sobald er eine solche Disharmonie erblickt, seine philosophischen Behauptungen mildert. Theils aber mag auch dieß der Grund sein, daß er, von der Größe seiner philosophischen Gedanken überwältigt, dieselben nicht rein festzuhalten und sich durchsichtig zu machen weiß, so daß er ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unter einander und mit andern Behauptungen sogleich zu erkennen im Stande gewesen wäre. Uebrigens theilt Erigena diesen Mangel mit jedem Philosophen, der, wie er, mehr intuitiv als discursiv verfährt, wie dieß namentlich bei Plato der Fall ist.

Dem menschlichen Erkennen, das, wie wir gehört haben, über die Weltordnung keinen Augenblick völlig gewiß sein kann, dem nach der Gottheit auch noch das Reich höherer Wesen unbekannt ist, sind endlich auch noch die Gründe und Wesenheiten der von Gott gegründeten Dinge verborgen, weßhalb sie ihm gegenüber auch als nichtseiend bezeichnet werden können. Keine Substanz und Wesenheit weder der sichtbaren noch unsichtbaren Kreatur kann erkannt werden, was sie sei, behauptet Erigena mit Gregor von Nazianz. Was in jeder Kreatur, sei es durch sinnliche Erkenntniß, sei es durch Vernunftanschauung erkannt wird, ist nur ein Accidenz irgend einer Wesenheit, die entweder durch Qualität oder Quantität oder Form oder Materie oder Differenz oder Raum oder Zeit erkannt wird, nicht was sie ist, sondern daß sie ist[1]).

Nach allen dem ist es nun offenbar, daß Erigena in letzter Instanz der natürlichen Erkenntniß die Belehrung durch göttliche Gnade sei es in der heiligen Schrift oder sei es auf dem Wege unmittelbarer Erleuchtung vorzieht, und also dem sogenannten mystischen Erkennen den höhern Werth zuerkennt. Indeß urtheilt er

---

[1]) ib. I. 3 . . . Quicquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur, seu intellectu consideratur, nihil aliud est, nisi quoddam accidens incomprehensibile per se, ut dictum est, uniuscujusque essentiae; quae aut per qualitatem aut quantitatem aut formam aut materiam aut differentiam quandam aut locum, aut tempus cognoscitur, non quid est, sed quia est. conf. ib. II. 28.

trotz obiger Erklärungen doch nicht ganz geringschätzig von der weltlichen Wissenschaft, er sagt im Gegentheil: die heilige Schrift selbst fordert zur Selbsterkenntniß auf. Wer sich selbst und die gemeinsame menschliche Natur nicht kennt, ist nicht weit vom Thiere; denn wenn wir uns selbst nicht kennen, so verlangen wir auch nicht zu dem zurück, was über uns ist, nämlich zu unserer Ursache, für deren Erkenntniß kein anderer Weg ist als die Betrachtung des ihr nächsten Bildes [1]).

Ich möchte nicht behaupten, fährt er fort, daß diese Welt über die Einsicht der vernünftigen Creatur gesetzt sei, da sie ja ihretwegen gemacht wurde; die göttliche Autorität hindert nicht allein die Erforschung der Gründe der sichtbaren und unsichtbaren Dinge nicht, sondern ermahnt sogar dazu; denn der Apostel sagt: das Unsichtbare wird aus der sichtbaren Creatur erkannt. Nicht gering ist daher der Schritt, sondern groß und sehr nützlich in der Erkenntniß der sinnlichen Dinge zur Einsicht der intelligiblen. Wie man durch den Sinn zum Intellect kommt, so kehrt man durch die Kreatur zu Gott zurück, denn nicht, wie die unvernünftigen Thiere, sollen wir bloß die Oberfläche der sinnlichen Dinge betrachten, sondern wir müssen uns auch einen Grund angeben über das, was wir mit dem körperlichen Sinn erfassen.

Schärfer sieht der Adler die Gestalt der Sonne, schärfer aber erkennt der vernünftige Mensch ihre Lage und ihre Bewegung durch Räume und Zeiten. Ohne die Sünde würde der Mensch wohl eine vollkommenere Erkenntniß der Welt besitzen, aber auch nach ihr bleibt in ihm noch ein Vernunfttrieb, wonach er die Kenntniß der Dinge begehrt und wenn er auch in vielen getäuscht wird, doch nicht in allen sich täuschen läßt. Nicht bloß den Buchstaben der heiligen Schrift, auch die sinnliche Gestalt der sichtbaren Dinge sollen wir betrachten; denn auch Abraham erkannte nicht durch den Buchstaben der hl. Schrift, die noch nicht vorhanden war, sondern aus dem Lauf der Gestirne Gott. Ob er wohl nur, wie die übrigen Thiere, die bloßen Gestalten der Gestirne ansah, nicht aber ihre Gründe erkennen konnte? Nicht möchte ich dieß unbedachtsam

---

[1]) ib. V. 31.

von dem großen und weisen Theologen behaupten[1]). — Erigena vergleicht dann die Samariterin, welche um Wasser zum Jakobsbrunnen geht, der menschlichen Natur, die instinctiv nach der Quelle der Vernunft sich sehnt, um daraus ihren Erkenntnißdurst zu stillen, was sie aber vor der Incarnation Gottes nicht vermochte[2]).

Ueber die Wissenschaft und ihre Eintheilung spricht Erigena niemals eingehend, sondern er läßt nur gelegentlich einige Bemerkungen hierüber fallen, die wir hier, als an der passendsten Stelle, sammeln.

Die Wissenschaft, sagt er, ist die Kraft, womit der theoretische Geist, der menschliche oder englische, über die Natur der Dinge, wie sie durch Zeugung aus den ursprünglichen Gründen hervorgehen und in Gattungen und Arten getheilt werden, nach ihren Unterscheidungen und Eigenthümlichkeiten handelt, ob er sie nun nach ihrer sinnlichen oder intelligiblen Seite erfaßt. Diese Wissenschaft nennt er dann näher Physik, welche die den Sinnen oder dem Intellecte objective Natur erforscht, worauf erst die Sittenlehre folgt[3]). Die Physik unterscheidet sich nämlich darin von der Ethik, daß sie die substanzialen Gründe der Natur betrachtet, während diese die vernünftigen und vernunftlosen Be-

---

[1]) ib. III. 35 . . . Non enim mundum istum ultra intelligentiam rationabilis naturae constitutum dixerim, cum propter eam factus sit; divina tamen autoritas rationes rerum visibilium et invisibilium non solum non prohibet, verum etiam hortatur investigari . . . Non parvus itaque gradus est, sed magnus et valde utilis sensibilium rerum notitia ad intelligibilium intelligentiam. Ut enim per sensum pervenitur ad intellectum ita per creaturam reditur ad Deum. Nam non sicut irrationabilia animalia, solum superficiem rerum visibilium oportet nos intueri, verum etiam de his, quae corporeo sensu percipimus, rationem reddere debemus. Acutius videt aquila speciem solis, acutius videt sapiens homo situm illius et motum per loca et tempora . . . Manet enim in eo rationabilis motus, quo rerum notitiam, appetit, neque falli vult, quamvis in multis fallatur non tamen in omnibus etc.

[2]) comment. in ev. sec. Joann. p. 333 c. d.

[3]) de div. nat. III. 3.

wegungen derselben ins Auge faßt. Ueber die menschliche Substanz und sinnliche Natur handelt also die Physik[1]). Die höchste Wissenschaft aber ist ihm die Theologie, die wie der Aether über die Luft, so über die Physik sich erhebt[2]).

Weiter dann heißt es wieder: Die Wissenschaft zerfällt in die praktische, physikalische, theologische und logische, wovon die letztere zeigt, nach welchen Regeln über jede der drei vorhergehenden zu disputiren sei. Die erste erforscht die Tugenden, wodurch die Laster gänzlich ausgetilgt werden; die andere die Gründe der Natur sowohl in den Ursachen als in den Wirkungen; die dritte Alles das, was von der allgemeinen Ursache, welche Gott ist, fromm angenommen werden muß; wie aber Tugend und Natur und Gott vernünftig erforscht wird, lehrt die vierte[3]).

Die sieben freien Künste betrachtet Erigena zunächst als unter sich untrennbare und natürliche Accidenzen der Seele; dann aber nach dem Urtheil der Philosophen als ewig seiend und der Seele unveränderlich inhärirend, so daß sie nicht mehr bloß ihre Accidenzen, sondern ihre natürlichen angebornen Kräfte und Wirkungsweisen zu sein scheinen. Von ihnen, da sie ewig sind, fragt es sich nun, ob sie die Seele ewig machen oder von der ewigen Seele ewig gemacht sind[4]). Er nennt sie dann ferners die Begleiterinnen und Aufsucherinnen der Weisheit[5]) und zählt sie an einer andern Stelle in folgender Weise auf: die Grammatik ist die Wächterin und ordnende Wissenschaft des Wortes; die Rhetorik bespricht ausführ-

---

[1]) ib. III. 27 comment. etc. p. 334 d.

[2]) homil. etc. p. 291.

[3]) de div. nat. III. 29.

[4]) ib. I. 44 . . . artes vero veluti inseparabilia naturaliaque animae accidentia videntur esse . . Siquidem a philosophis veraciter quaesitum repertumque est, artes esse aeternas, et semper immutabiliter animae adhaerere, ita ut non quasi accidentia quaedam ipsius esse videantur sed naturales virtutes actionesque nullo modo ab ea recedentes, nec recedere valentes, nec aliunde venientes sed naturaliter ei insitas . .

[5]) de praedest. XVIII. §. 1.

lich und zierlich irgend eine durch Person, Materie, Gelegenheit, Qualität, Ort, Zeit und Fähigkeit bestimmte Angelegenheit, oder kurzer ausgedrückt, sie ist die Wissenschaft, welche eine nach sieben Gesichtspunkten bestimmte Angelegenheit erfaßt und bespricht. Die Dialectik sucht emsig die allgemeinen Vernunftbegriffe des Geistes auf. Die Arithmetik berechnet die intelligiblen Zahlen, die Geometrie betrachtet die Räume und Formen (superficies) der Ebenen und Körper mit dem Scharfblick des Geistes. Die Musik erfaßt mit dem Lichte der Vernunft die Harmonie von Allem, was in wißbarer Bewegung oder Ruhe und in natürlichen Proportionen vorhanden ist. Die Astrologie endlich nimmt sich zum Object die Räume der himmlischen Körper und ihre in bestimmten Zeitabschnitten vor sich gehenden Bewegungen [1]).

Die Dialetik wird dann wieder als Disputirkunst bestimmt, die den Menschen von Gott gegeben ist und die in der Substanz ihr eigenthümliches Princip besitzt, welche sie theilt und vervielfältigt, indem sie durch die allgemeinsten und mittleren Gattungen bis zu den einzelnsten Formen und Arten herabsteigt und nach den Regeln der Verbindung durch dieselben Stufen zur Substanz zurückkehrt, in welcher sie eigentlich erst ihren Ruhepunkt findet [2]). Sie besteht aus 4 Theilen, welche die Griechen *διαιρετική*, *ὁριστική* *ἀποδειτική* und *ἀναλυτική* nennen und die im Lateinischen: Division, Definition, Demonstration und Resolution heißen. Die Division theilt Eines durch Unterscheidung in Mehrere; die Definition hebt Eines aus vielen durch Bestimmung heraus; die Demonstration macht durch Offenbares Verborgenes klar, und die Resolution löst durch Theilung Zusammengesetztes in Einfaches auf [3]). — Es finden sich durch Erigenas Schriften zerstreut manche

---

[1]) de div. nat. I. 27.

[2]) ib. V. 4 de pracdest. c. VII. §. 1. conf. de div. nat. I. 44. I. 14.

[3]) de praedest. I. 1. Quae dum multifariam, diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem absolvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare *διαρετηκή*, *ὁριστική*, *ἀποδεικτική*, *ἀναλυτικὴ*, easdemque latialiter possumus dicere: divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat,

Fragmente der Dialectik, wie sie in den damaligen Compendien überliefert wurde. So sagt er von der Division, daß es keine vernunftgemäße Division gäbe, sei es der Wesenheit in Gattungen oder der Gattung in Formen und Zahlen, oder des Ganzen in die Theile, was eigentlich Theilung (partitio) genannt wird, oder des Universums in das, was die wahre Vernunft darin betrachtet, welche nicht wieder durch dieselben Stufen zu ihrem Ausgangspunkte zurückgeführt werden könnte. Wenn die Division eigentlich das Herabsteigen von einem Bestimmten und Allgemeinsten zu den unzähligen Individuen ist, so ist der umgekehrte Weg das Aufsteigen vom Besondern zum Allgemeinen oder die Rückkehr und Auflösung der Individuen in Arten, der Arten in Gattungen, der Gattungen in Substanzen, der Substanzen in die Weisheit und Klugheit, woraus alle Eintheilung ihren Anfang nimmt; dieses Verfahren ist die Analytik, von ἀναλύειν = resolvere [1]). Von der Definition haben wir schon oben gehört, daß Erigena sie mit dem Raum, mit der Einschränkung und Begrenzung identifizirt. Von der Demonstration endlich gibt er uns das Beispiel des Syllogismus [2]). — Andere Elemente der Dialectik oder Logik sind die Lehre von dem vierfachen Gegensatze [3]), von correlaten Begriffen, die mit einander gesetzt und aufgehoben

---

secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando resolvit. — conf. expos. in cael. hier. 184 cd. — 185 a. conf. ib. 252 b.

[1]) ib. II. 1. I. 25.

[2]) de praed. III. 3.

[3]) de div. nat. I. 13. M. Oppositum dico aut per privationem aut per contrarietatem aut per relationem ita sibi semper opposita sunt, ut simul et inchoare incipiant et simul esse desinant, dum ejusdem naturae sint, ut simplum ad duplum, subsesqualterum ad sesqualterum, aut per negationem, ut est, non est, per absentiam, ut lux atque tenebrae, aut secundum privationem, ut mors et vita; aut per contrarium, ut sanitas et imbecillitas (vox et silentium).

werden [1]), von den dialectischen Oertern [2]); der Begriff des Enthymema's, wie die Rede- und Schlußweise a contrario genannt wird [3]); die Bemerkung, daß durch die Conversion die Richtigkeit einer Definition erprobt wird [4]); die Hinweisung auf den Tropus der Subalternation (*ὑπαλλάγη*), wonach das weniger Umfassende (hier praedestinatio) für das Umfassendere (hier praescientia) gesetzt werden kann [5]). Ferner die Erwähnung der definitio *οὐσιώδης* [6]), des *ὕστερον πρότερον* [7]); auch das principium identitatis vel contradictionis finden wir zu wiederholten Malen angedeutet [8]). Endlich dürfte hierher noch die Bemerkung zu zählen sein, daß Alles Falsche unter irgend einer Aehnlichkeit des Wahren zu sein begehrt, was es nicht ist, z. B. Echo und Schatten. Aehnlichkeit, jedoch nicht jede, scheint demnach die Ursache des Irrthums zu sein [9]).

Die Grammatik und Rhetorik, sind Kinder und Glieder der Dialectik, gleichsam ihre Arme und Organe, womit sie ihre intelligiblen Entdeckungen dem menschlichen Gebrauche vermittelt. Sie beide handeln nicht von der Natur der Dinge, sondern die

---

[1]) ib. I. 19. Nequaquam enim intellectum standi absolutum ab intellectu jacendi cogitabis, sed semper simul occurrunt, quamvis in re aliqua non simul appareant.

[2]) ib. I. 27. Nulla enim ars est, quae suis locis careat, ut sunt loci dialectici, a genere, a specie, a nomine, ab antecedentibus, a consequentibus, a contrariis etc.

[3]) de praedest. III. 3. X. 1. XV. 7. Beispiel der *κατανтίφρασις*: lucus a non lucendo. de divis. nat. I. 49. argumentum a contrario und der syllogismus conditionalis *ἐνθυμήματος*.

[5]) de praed. XII. 1.

[5]) ib. XV. 6.

[6]) de divis. nat. I. 41.

[7]) ib. IV. 20.

[8]) ib. I. 13. In una enim eademque natura duo nomina a se invicem differentia fieri non possunt. ib. I. 12. opposita autem in eo cogitari vel intelligi vera ratio prohibet. ib. IV. 5. Non enim aut simul vera possunt esse aut simul falsa contradictoria proloquia de subjecto eodem, sive universaliter sint, sive particulariter.

[9]) de praed. III. 1.

eine von den Regeln der menschlichen Sprache, die nach Aristoteles und seinen Anhängern nicht von Natur, sondern durch Gewohnheit bestehen soll; die andere von besondern Handlungen und Personen, was alles weit von der Natur der Dinge entfernt ist; denn wenn die Rhetorik über gemeinsame Gesichtspunkte, die sich auf die Natur der Dinge beziehen, handelt, so zieht sie Theile der Dialektik an sich. Dennoch aber haben auch Grammatik und Rhetorik ihre eigenthümlichen Principien, die eine den Buchstaben, die andere die Hypothese, d. h. die bestimmte Aufgabe mit der sie beginnt und mit deren Lösung sie endigt [1]).

Ueber die Arithmetik verbreitet sich Erigena im Anschluße an Boëthius ausführlicher. Sie wird nocheinmal definirt und zwar als die Wissenschaft jener Zahlen, nach welchen wir rechnen, also der geistigen, unsichtbaren, und unkörperlichen, die nur im Denken oder in der Wissenschaft gesetzt sind, aber in keinem Subject substantialiter eristiren. Die Arithmetik, heißt es weiter, ist nicht nur das unbewegliche Fundament der drei folgenden Theile der Mathematik, nämlich der Geometrie, Musik und Astrologie, sondern nach den Gesetzen der Zahlen, wie sie die Arithmetik entwickelt, wurde die zahllose Menge der sichtbaren und unsichtbaren Wesen substantial; denn nach dem Zeugniß des erhabensten Philosophen, nämlich des Pythagoras, sind die intellectuellen Zahlen die Substanzen aller sinnlichen und übersinnlichen Dinge. Damit stimmt aber auch die Schrift überein, wenn sie sagt, daß Alles in Maaß, Zahl und Gewicht gemacht worden sei. — Die Monas ist Princip, Mitte und Ende aller Zahlen; die Arithmetik selbst beginnt mit ihr, geht die verschiedenen Arten der Zahlen durch und kehrt, sie auflösend, wieder zu Monas zurück, über welche hinaus sie nicht gehen kann, da von der Monas alle Zahlen ausgehen und in sie sich wieder auflösen. Denn in ihr sind in Einheit und zugleich alle Zahlen der Potenz nach, während sie selbst durch Vertheilung vielfältig in den Zahlen der Wirklichkeit nach ist. So ist sie die Ursache und Substanz aller Zahlen und niemals sich selbst verlierend ergießt sie sich auf viel-

[1]) de div. nat. V. 4.

fache Weise in alle Zahlen, die ewig in ihr angelegt sind, obwohl sie zeitlich aus ihr entstehen, während sie doch selbst nicht entstanden ist, da sie sich ins Unendliche ausdehnt, endlose Zahlenreihen aus ihr hervorgehen und in sie aufgelöst werden. Wenn die Einheit die Einheit der Zahlen ist, sagt Boëthius, so ist die Einheit nicht ohne die Zahlen, sie ist vielmehr ihre Quelle, aus welcher sie aber nicht ausfließen könnten, wenn sie nicht ewig in ihr enthalten wären. Der erste Fortgang der Zahlen von der Monas und zugleich der Anfang der Vermehrung ist die Zweizahl, der zweite die Dreizahl, der dritte die Vierzahl, womit alle Zahlenbegriffe in ihren Principien gesetzt sind. Die Zweizahl ist der Ursprung aller Gleichheit, die Dreizahl aller Ungleichheit, aus welchen beiden alle Arten von Zahlen, seien sie einfach oder zusammengesetzt, entspringen. Die einfachen Zahlen sind gleich und ungleich; die zusammengesetzten, welche von den gleichen und ungleichen einfachen constituirt werden, sind entweder durch gleiche Zahlen gleich oder durch gleiche ungleich oder durch ungleiche ungleich.

Besonders bemüht sich Erigena die Ewigkeit der Zahlen zu erweisen. Er erwähnt der Sechszahl, als der vollkommensten, in welcher Gott Alles geschaffen habe; nicht nur das, was in der Zeit existirt, sondern die Zeiten selbst und was darüber hinaus existirt. Wenn die Räume und Zeiten in allen von Gott geschaffenen gezählt werden, so müssen natürlich die intellectualen Zahlen ihnen vorausgehen[1]). — Die Zahlen, die also in der

---

[1]) ib. III. 11. Erigena gefällt sich auch in Spielereien mit Zahlen. So erweist er hier die Vollkommenheit der Sechszahl auf folgende Weise: Der sechste Theil derselben oder das Eins nimmt die erste Stelle unter den Zahlen ein, der dritte Theil derselben oder die Dyas die zweite, der halbe Theil oder die Trias die dritte; der halbe und sechste Theil oder 3 und 1 geben 4; der halbe und dritte Theil oder 3 und 2 geben 5; alle Theile derselben, als 1, 2 und 3, zugleich vereinigt, geben sie selbst, nämlich die Sechszahl. Diese ganze Zahl mit ihrem sechsten Theil, 6 und 1 gibt 7, die ganze, mit ihrem Drittheil, 6 und 2, gibt 8; die ganze mit ihrer Hälfte 6 und 3 gibt 9, und wird diesem noch 1 hinzugesetzt, so ist die Zehnzahl fertig. comment. etc. p. 343bcd — 344b wird die Zwölfzahl die

Monas potentialiter und causaliter ewig vorhanden sind, entstehen durch Vermehrung und sind demnach der Wirklichkeit nach entstanden, indem der Intellect sie in der Monas, welche selbst in der göttlichen Weisheit ewig ruht, entdeckt und entwickelt und sie der Vernunft übergibt, von wo sie allmählig in sinnlichen Bildern in das Gedächtniß und die körperlichen Sinne hinabsteigen und wenn es nöthig ist, des Lernens wegen, in sichtbaren Figuren gefaßt werden[1]). — Die Zahlen bestehen nur im Denken und sind daher immateriell[2]).

Die Geometrie beginnt mit dem Punkte (*σημεῖον*, signum) und construirt durch die Schemate von Ebenen und Körpern, durch Figuren, Seiten und Winkeln den Raum nach seinen Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe, worauf sie wieder zu ihrem Ausgang, dem Punkt, zurückkehrt. — Die Musik hat zum Princip den Ton und bewegt sich in einfachen und zusammengesetzten Symphonien, welche sie zuletzt wieder in den Ton auflöst. Die Astrologie betrachtet die Bewegung der Sterne durch Zeiten und Räume, geht vom Moment (atomum) aus und kehrt, die Zeiträume in denselben auflösend, wieder zu ihm zurück[3]).

---

vollkommenste genannt, erstens, weil sie das doppelte der Sechszahl ist; dann weil sie in sich die Harmonie der ganzen Musik faßt: „Habet enim diatessaron in quaternario cum ternario collato; habet diapente in ternario et binario; habet diapason inter seipsum et senarium. Intra octonarium quoque numerum integra diapason est. Habet tonum inter novenarium et octonarium. Qui omnes numeri intra terminos duodenarii continentur. Ac per hoc omnium rerum visibilium et invisibilium harmonia connexa tali numero figuratur. — Weiter deutet die Zwölfzahl den Dekalog an und die zwei Gebote des neuen Bundes. . . Idem numerus dividitur in septem et quinque, qui numeri musicae humanae vocis attribuuntur, mirabilemqne concordiam omnium rerum ad unum finem redeuntium indicat etc. conf. de div. nat. I. 17.

[1]) ib. III. 12.

[2]) exp. in cael. hier. 250 d — 251 a.

[3]) ib. V. 4. Bestimmungen aus der Astrologie oder besser Astronomie werden uns später im Zusammenhange des Systems begegnen. conf. I. 42.

Viertes Kapitel.

Die Entwicklung des Systems.

Das Sein.

Indem die Philosophie die Erkenntniß des Universums erstrebt, setzt sie von vornherein voraus, daß die Gesetze des denkenden Geistes mit den Gesetzen der Wirklichkeit eins sind; denn würde die ideale Ordnung der Gedanken nicht die Weltordnung reflectiren, so wäre kein Erfassen des Wirklichen und darum keine Wissenschaft möglich. — Und wenn sie die bunte Manigfaltigkeit der Welt auf einen gemeinsamen Grund zurückführt, so versenkt sie alle Verschiedenheit ihrer Existenzen in seiner Tiefe und erkennt, daß in ihnen nur dasselbe eine Princip zur Erscheinung und Darstellung komme und nur ein Leben in der Fülle des Daseins pulsire, denn was immer lebt, lebt ja doch nur in Kraft des gemeinsamen Princips. Endlich, wenn sie von Allem abstrahirt, was den Dingen eigenthümlich ist und sie von einander unterscheidet, so bleibt ihr doch das Sein als das ihnen allen Gemeinsame zurück, und sind sie selbst nur verschiedene Formen desselben. So gelangt die Philosophie zu dem großen Gedanken der Einheit alles Seins, der, wie er ihr erster war, den sie aussprach, so auch gewiß derjenige sein wird, in welchem sich all ihre Richtungen versöhnen und wieder finden werden. — Auch Erigena huldigt diesem Gedanken, er ist der Grundgedanke seines Systems. Für das Sein gebraucht er den Namen Natur und sagt daher: „natura oder φύσις ist der allgemeinste Begriff; nichts kann unserm Denken im Universum begegnen, von dem er nicht gelten würde, nicht allein die Kreatur auch den Kreator pflegt man damit zu bezeichnen[1]).“ So ist ihm die Gottheit, die ja auch

[1]) de div. nat. I. prooem. ib. III. 1. D. Eo namque nomine, quod est natura, non solum creata universitas, verum etiam ipsius creatrix solet significari . . M. Est igitur natura generale nomen, ut

Natur oder Sein ist, von der Welt nicht getrennt, sondern eins mit ihr und, indem ihm Gottheit und Sein überhaupt zusammenfällt, kann er kein Bedürfniß nach Beweisen des Daseins Gottes haben, denn daß Gott ist, ist ihm unmittelbar schon daraus gewiß, daß überhaupt etwas ist. Nur einmal begegnet uns bei ihm ein Anklang an den teleologischen Beweis; aber nur ganz äußerlich und zufällig bei Gelegenheit der Exegese einer Stelle der himmlischen Hierarchie und keineswegs als ein nothwendiges Glied im Baue seines Systems. Er spricht nämlich davon, daß jede Kreatur ein Licht sei, das den Vater offenbare; nicht nur die höchste, die geistige, auch die niederste, wie der Stein, weist durch ihre Eigenschaften auf die höchste Ursache hin [1]). — Dadurch aber, daß Erigena dem Monismus huldigt, gehört er, so sehr er sich in vielen andern Punkten, vor allem in der Vereinbarung der Philosophie mit der Offenbarung mit ihnen berührt, eigentlich einer ganz andern Reihe von Denkern an, als die Scholastiker sind, die von dem Dualismus Gottes und der Welt ausgehen und daher ihre Systeme mit den Beweisen des Daseins Gottes beginnen, wodurch sie eben jene Trennung für das Bewußtsein wieder aufzuheben und Gott zu einem unbezweifelbaren Object desselben zu machen suchen. Freilich, wenn nicht ein natürlicher Zusammenhang und ein natürliches Band zwischen Gott und der Welt gegeben wäre, würde auch die Wissenschaft als Spiegelbild des Realen keinen idealen Zusammenhang finden und darum Gott niemals beweisen können; denn was von uns metaphysisch getrennt ist, muß auch unserm Bewußtsein stets jenseitig bleiben, weil der Gedanke nicht weiter reichen kann, als das Sein, dessen Product er ist. Nur darum, weil der menschliche Geist, lebend im Organismus des Universums, seiner Natur nach an Alles grenzt und von Allem begrenzt wird, Alles berührt und von Allem berührt wird, also mittelbar oder unmittelbar im allge-

---

diximus, omnium quae sunt et quae non sunt. D. Est quidem, nihil enim in universo cogitationibus nostris potest occurrere, quod tali vocabulo valeat carere.

[1]) Expos. super hier. cael. 128 b d — 129 a — c.

meinen Contacte steht, nur aus diesem Grunde berührt auch sein Gedanke Alles und vermag er von Existenz zu Existenz, von der Welt zu Gott sich zu erheben. Aber jenen Denkern war diese nothwendige Voraussetzung für ihre Beweise nicht bewußt. Sie standen weniger auf dem Standpunkte der Wissenschaft, die immer den Monismus postulirt, als auf dem der christlichen Religion, die die Entzweiung des Menschen von Gott, also einen ethischen Dualismus als Thatsache annimmt und eben selbst die Veranstaltung und der Prozeß der Versöhnung ist; was sie aber nicht einmal sein könnte, wenn dieser Dualismus nicht bloß ein ethischer, sondern ein natürlicher, substanzialer wäre.

Wenn es leicht ist zu dem Gedanken der allgemeinen Einheit aufzusteigen, so ist es doch schwierig aus und neben ihr die Vielheit der Dinge zu erklären. Weder die Eleaten in der alten noch Spinoza in der neueren Philosophie vermochten diese Ableitung vorzunehmen, erstere erklärten daher die Vielheit der Dinge geradezu für Täuschung; obwohl sie dann den Ursprung der Täuschung selbst unerklärt ließen. Erst Fichte, Schelling und Hegel fanden in der objectiven Dialectik das Princip für die Differenzirung der einen Substanz. Erigena deutet gleichfalls diese Methode an und erkennt, daß das Sein nicht eine abstracte Einheit, sondern ein reicher Organismus ist — der Titel seines Systems de divisione naturae spricht dieß schon aus —; daß innerhalb der Einheit, Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit herrsche, und er wendet daher, nachdem er die erste gefunden und ausgesprochen hat, seinen Blick auf die letztere. Er nimmt die Vielheit empirisch auf, weil er sie a priori noch nicht zu bestimmen vermag und systematisirt sie nach subjectiven und objectiven Eintheilungsgründen.

Als die erste Eintheilung wird die in Seiendes und Nichtseiendes aufgeführt, die indeß in einem ziemlich losen Zusammenhang mit dem ganzen Systeme steht, vorzugsweise vom Standpunkte des Erkennens aus gemacht ist und von Erigena auch nicht weiter berücksichtigt wird. Die Vollständigkeit der Darstellung erfordert aber ihre Mittheilung.

In fünffacher Hinsicht kann zwischen Seiendem und Nichtseiendem unterschieden werden:

1. Alles, was Object der körperlichen Sinne oder der Vernunftwahrnehmung ist, kann seiend genannt werden; das aber, was wegen der Erhabenheit seiner Natur nicht allein das Hylische (ὕλιον) d. h. jeden körperlichen Sinn, sondern auch Einsicht und Vernunft flieht, scheint nicht zu sein. Dieß gilt nun von Gott, von der Materie und von den von Gott gegründeten Ursachen und Wesenheiten aller Dinge. — Was in jedem Geschöpf entweder sinnlich oder geistig von uns erfaßt werden kann, ist nicht die Substanz, sondern nur irgend ein aus sich unverständliches Accidenz irgend einer Wesenheit, die entweder durch Qualität oder Quantität oder Form oder Materie oder irgend eine Unterschiedlichkeit oder durch Raum oder Zeit erkannt wird, von der wir nicht wissen, was sie ist, sondern nur, daß sie ist[1]).
2. In der Stufenordnung der Wesen, die mit der höchsten und Gott zunächst stehenden intelligenten Kraft beginnt und bis zur letzten Kreatur sich fortsetzt, vom höchsten Engel bis zum vegetativen Leben, kann jeder Grad, der noch über und unter sich Wesen hat, seiend und nichtseiend genannt werden. Die Affirmation des Niedrigeren ist die Verneinung des Höhern und umgekehrt ist die Bejahung des Höhern die Verneinung des Niedrigeren. So ist die Negation des Menschen die Bejahung des Engels. Was der eine ist, ist der andere nicht. Ein Wesen ist, in wie weit es

---

[1]) ib. I. 3. Quorum primus videtur esse ipse, per quem ratio suadet, omnia, quae corporeo sensui, vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse; ea vero, quae per excellentiam suae naturae non solum ὕλιον, id est omnem sensum, sed etiam intellectum rationemque fugiunt, jure videri non esse. Quae non nisi in solo Deo, materiaque, et in omnium rerum, quae ab eo conditae sunt, rationibus atque essentiis recte intelliguntur . . . Quicquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur, seu intellectu consideratur, nihil aliud est, nisi quoddam accidens incomprehensibile per se, ut dictum est, uniuscujusque essentiae etc. conf. ib. III. 2 und III. 14; wo die Materie, als jeder Form und Art entbehrend, nichts genannt wird.

von Höhern oder von sich selbst erkannt wird, es ist nicht, inwiefern es sich von Geringeren als es ist, nicht begreifen läßt[1]).

3. Die Erscheinung nennen wir seiend, das Wesen, das hinter ihr liegt, nämlich ihre Ursache, nicht seiend. So nennen wir die Kraft des Samens, so lange sie in den Gründen der Natur verborgen liegt und noch nicht erscheint, nichtseiend; wenn sie sich aber im Wachsthum der Thiere oder in den Blüthen und Früchten der Bäume und Pflanzen geoffenbart hat, seiend[2]).

4. Ferner nennen viele Philosophen das, was nur Objekt der reinen Vernunft ist, wahrhaft sind; alles aber, was ver-

---

[1]) ib. I, 4. Fiat secundus modus essendi et non essendi, qui in naturarum creatarum ordinibus atque differentiis consideratur, qui ab excelsissima et circa Deum proxime constituta intellectuali virtute inchoans, usque ad extremitatem rationalis irrationalisque creaturae descendit, hoc est, ut apertius dicamus, a sublimissimo angelo usque ad extremam rationabilis irrationabilisque partem, nutritivam dico et auctivam vitam . . . Ubi mirabili intelligentiae modo unusquisque ordo cum ipso deorsum versus novissimo, qui est corporum, et in quo omnis divisio terminatur, potest dici esse et non esse. Inferioris enim affirmatio, superioris est negatio. Itemque inferioris negatio, superioris est affirmatio. Eodemque modo superioris affirmatio, inferioris est negatio. Negatio vero superioris erit affirmatio inferioris. etc. Hier liegt auch bereits der Gedanke von der dialectischen Ordnung der Existenzen angedeutet, wonach das Sein einer jeden das Nichtsein der andern ist. Die Quelle desselben ist jedoch Maximus, bei Oehler (Anecdota graeca. St. Max. confess. de variis diff. loc. ss. PP. Dionysii et Gregorii. p. 220 et 221).

[2]) ib. I. 5. Tertius modus non incongrue inspicitur in his, quibus hujus mundi visibilis plenitudo perficitur, et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus. Quicquid enim ipsarum causarum in materia formata, in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. Quicquid vero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur, neque in formata materia, vel loco vel tempore, ceterisque accidentibus apparet, eadem praedicta consuetudine dicitur non esse etc.

ändert, vermehrt oder vermindert werden kann, wie alle Körper, nichtseiend[1]).

5. Die menschliche Natur, insofern sie durch die Sünde das göttliche Ebenbild verlor, worin sie ihre eigentliche Existenz besaß, verlor damit mit Recht ihr Sein und wird darum nichtseiend genannt. Durch Christus aber in den ehemaligen Zustand zurückgeführt, fängt sie wieder an zu sein[2]).

Die zweite in der Wirklichkeit objectiv vorhandene Eintheilung oder das System des Universums zerfällt in folgende Glieder:

a. In die Natur, welche erschafft und nicht erschaffen wird (natura, quae creat et non creatur).
b. In die Natur, welche erschaffen wird und erschafft (natura quae creatur et creat).
c. In die Natur, welche erschaffen wird und nicht erschafft (natura, quae creatur et non creat).
d. In die Natur, welche weder erschafft noch erschaffen wird (natura, quae nec creat nec creatur).

Die Präsensform, in welcher Erigena die verschiedenen Naturen aufzählt, beweist wohl, wie auch aus dem folgenden sich zeigen wird, daß er den Lebensprozeß des Universums als einen gegenwärtigen faßt. Die ganze Eintheilung übrigens hat er offenbar einer Stelle bei Augustinus nachgebildet, wo es heißt,

---

[1]) ib. I. 6. Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse; quae vero per generationem, materiae distentionibus, seu detractationibus, locorum quoque spatiis temporumque mo'ibus variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora, quae nasci et corrumpi possunt. Darin liegt wohl eine Reminiscenz an den Platonismus, wonach nur das Allgemeine oder die Idee wahrhaft wirklich ist.

[2]) ib. I. 7. Quintus modus est, quem in sola humana natura ratio intuetur. Quae cum divinae imaginis dignitatem, in qua proprie subsistit, peccando deseruit, merito esse suum perdidit et ideo dicitur non esse. Dum vero unigeniti Dei filii gratia restaurata ad pristinum suae substantiae statum, in qua secundum imaginem Dei condita est, reducitur, incipit esse etc.

daß Gott die Ursache ist, welche wirkt und nicht bewirkt wird, daß die vernünftigen Geister Ursachen sind, welche wirken und bewirkt werden; daß hingegen die körperlichen Ursachen, die mehr bewirkt werden als selbst wirken, nicht zu den wirkenden Ursachen gezählt werden dürfen, da sie nur Mittel für den Willen der Geister sind [1]).

Von diesen vier Naturen sind je zwei einander diametral entgegengesetzt; nämlich die dritte der ersten und die vierte der zweiten oder die erschaffene und nicht erschaffende Natur der erschaffenden und nicht erschaffenen, und ebenso die erschaffene und erschaffende der weder erschaffenen noch erschaffenden Natur [2]).

Die erste Natur, welche erschafft und nicht erschaffen wird, geht auf die Gottheit, denn diese ist das Princip und die Ursache von Allem und daher selbst *ἄναχρος* und *ἀναίτιος* d. h. ohne Princip und Ursache, da ihr ja nichts vorausgeht, was ihr gegenüber eine solche Stellung behaupten würde [3]). Sie wird demnach von nichts erschaffen, vielmehr ist sie selbst die erste Ursache, welche Alles erschafft [4]).

Unter der zweiten Natur, welche erschaffen wird, aber auch erschafft, haben wir die Urgründe der Dinge, die ewigen Ideen und göttlichen Beschlüße, die Ursachen und Potenzen der Welteristenzen zu verstehen. Sie sind natura creata, insofern sie von

---

[1]) de civitate dei. V. 9. . . Causa itaque rerum quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes anumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates. conf.: Philosophie der Kirchenväter p. 298.

[2]) de divis. nat. I. 1. II. 1.

[3]) ib. III. 23. Dum ergo de divina natura pure percipimus, quod omnium principium sit et causa; est enim *ἄναρχος* et *ἀναίτιος* hoc est, sine principio et sine causa, siquidem nihil praecedit, quod ei principii vel causae proportionem obtineat, ipsa vero omnium, quorum causa et principium est, naturam creat; non immerito eam dicimus creatricem naturam et non creatam; creat namque et a nullo creari patitur. conf. I. 1. I. 11; II. 21.

[4]) ib. II. 2 III. 6.

Gott gesetzt sind; sie sind aber auch natura creatrix, insofern sie thätig sind, wirken und in Erscheinungen sich offenbaren [1]).

Die dritte Natur, welche erschaffen wird und nicht mehr erschafft, umfaßt alles weltliche Dasein — die Wirkung und Erscheinung jener ewigen Kräfte. Diese Natur ist bloß Wirkung, bloß geschaffen und schafft nicht weiter; was in ihr wirkt und schafft, sind nur jene Urgründe [2]).

Die vierte Natur bezieht sich abermals auf die Gottheit, aber nicht, insoferne sie wirkende Weltursache, sondern insofern sie Weltzweck ist. In ihr als Zweck und Ziel ist Alles vollendet und beschlossen, über sie hinaus existirt nichts mehr, in sie geht Alles zurück und in ihr ruht Alles auf ewig. Sie wird unerschaffen genannt, weil sie eben als Gottheit das absolute Princip ist — sie wird nichtschaffend genannt, weil sie als Zweck und Ende nichts mehr aus sich hervor, sondern Alles in sich zurückgehen läßt [3]).

Auf diese Weise fallen objectiv die erste und vierte Natur zusammen und sie sondern sich nur für unsere Betrachtung. Gott ist Ursache der Welt, insofern er sie setzt; er ist Ziel der Welt, insofern er sie für sich setzt und sie als auf ihn bezogene in ihn zurückkehrt [4]). Wirkende und Zweckursache der Welt ist die Gottheit. — Wie aber die erste und vierte Natur von der Gottheit prädizirt werden, so gelten die zweite und dritte von der Kreatur; denn sowohl die ewigen Ursachen, wie ihre Wirkung — das ge-

---

[1]) ib. II. 2. Secunda enim (natura) . . et creatur et creat et in primordialibus causis conditarum rerum intelligitur. conf. ib. I. 1.

[2]) ib. I. 1. tertia (natura) in his, quae in generatione temporibusque et locis cognoscuntur.

[3]) ib. III. 23. Eandem vero, divinam scilicet naturam, finem omnium esse, ultra quem nihil, et in quo omnia aeternaliter subsistunt et universaliter Deus sunt, cognoscentes, neque creatam neque creatricem rite vocamus; non creatam quidem, quia a nullo creatur, neque creatricem, quia jam desinit creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeternaliter manebunt, et manent, conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus. conf. ib. IV. 27. V. 20.

[4]) ib. II. 2; I. 70.

genwärtige, unmittelbare Dasein — sind geschaffen [1]), und so reduziren sich diese vier Naturen auf zwei, auf Schöpfer und Geschöpf, auf Ursache und Wirkung. — Sind wir von der zuerst behaupteten Einheit des Seins zu einer vierfachen Gliederung desselben fortgegangen, so kehren wir von dieser Vielheit wieder in die Einheit zurück, indem sich zeigt, daß diese vier Naturen doch nur ein Sein sind. Schon hat sich uns die anfänglich wahrgenommene Vierheit in eine Zweiheit aufgelöst, aber auch diese Zweiheit löst sich in Einheit auf. Ursache und Wirkung, Schöpfer und Geschöpf, Gott und Welt sind nur formell und nicht substanziell verschieden — das Sein beider ist identisch, es ist nur ein Sein und zwar das göttliche Sein.

Wenn du die Kreatur mit dem Schöpfer vereinigt haben wirst, so daß du nichts anderes in ihr wahrnimmst, außer ihn, welcher allein wahrhaft ist — denn nichts außer ihm wird wahrhaft wesentlich genannt, weil Alles, was von ihm ist, nichts Anderes ist, in wiefern es ist, als eine Theilnahme an ihm, der von sich aus allein durch sich selbst existirt — so wirst du nicht mehr läugnen, daß Schöpfer und Geschöpf eines sind, sagt der Meister zum Schüler; worauf dieser erwiedert, daß ihm jede Bestreitung dieses Schlußes lächerlich erscheine [2]).

Demnach treffen wir bei Erigena auf Aeußerungen, worin Gott und Welt dem Wesen nach für identisch erklärt werden.

---

[1]) ib. II. 2. M. Non enim te latet, ut aestimo, quod sicut prima et quarta in creatore, ita secunda et tertia in creatura rationabiliter cognoscuntur. Secunda enim, ut praedictum est, et creatur et creat, et in primordialibus causis conditarum rerum intelligitur, tertia vero forma creatur et non creat, atque in effectibus primordialium causarum reperitur. Secunda itaque et tertia uno eodemque genere, creatae videlicet naturae continentur, atque in ea unum sunt.

[2]) ib. II. 2. Quid si creaturam creatori adjunxeris, ita ut nil aliud in ea intelligas, nisi ipsum, qui solus vere est; nil enim extra ipsum vere essentiale dicitur, quia omnia, quae ab eo sunt, nil aliud sunt, inquantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a seipso solus per seipsum subsistit: num negabis, creatorem et creaturam unum esse? D. Non facile negarim; huic enim collectioni resistere videtur mihi ridiculosum esse.

Gott allein ist Alles in Allen[1]). Was nicht aus Gott begriffen werden kann, ist nicht[2]); er ist das Princip, die Mitte und das Ziel des gegründeten Universums, denn diese drei sind in ihm eins[3]). Princip, weil aus und durch ihn Alles ist, was an der Wesenheit theilnimmt. Mitte, weil es in ihm und durch ihn existirt und bewegt wird; Ziel aber, weil zu ihm Alles bewegt wird, was eine Ruhe seiner Bewegung und einen Standort seiner Vollendung sucht[4]).

Wenn wir hören, daß Gott Alles thue, so dürfen wir nichts Anderes darunter verstehen, als daß Gott in Allen sei, d. h. als die Wesenheit Aller subsistire, denn er allein ist wahrhaft durch sich und Alles, was mit Wahrheit in dem, was ist, Sein genannt wird, ist er allein. Nichts von dem, was ist, ist durch sich selbst wahrhaft. Was aber immer in ihm wahrhaft erkannt wird, ist durch Theilnahme an ihm[5]). Aber in Allen, die an ihm theilnehmen, verhält er sich als die eine und dieselbe Wesenheit und ist, wie das Licht der Augen, keinem mehr oder minder zur Theilnahme gegenwärtig, ganz ist er in den Einzelnen und auch ganz in sich selbst[6]). Gott ergießt sich auf mannigfache

---

1) ib. I. 68. . . . cur non eodem modo amare diceretur, dum omnem motum amoris exsuperat, quia nihil praeter seipsum appetit, dum solus omnia in omnibus sit?

2) ib. IV. 8. Omne quod ex deo non est, nullo modo intelligi potest, quia ullo modo non est.

3) ib. III. 23. M. De deo, ut opinor, inter nos convenerat, quod totius universitatis conditae principium sit et medium, et finis; haec enim tria in ipso unum sunt. ib. conf. I. 11.

4) ib. I. 4.

5) ib. I. 72. Cum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, h. e. essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne quod vere in his, quae sunt, dicitur esse ipse solus est. Nihil enim eorum, quae sunt per se ipsum vere est. Quodcunque autem in eo vere intelligitur, participatione ipsius, unius, qui solus per seipsum vere est, accipit.

6) ib. I. 62. Ipsa (universalis essentia) quoque in omnibus participantibus se una atque eadem permanet, nullique ad participandum se plus aut minus adest. Sicut lux oculis. Tota enim in singulis est, et in seipsa.

Weise in Alles, daß es ist und verbindet es in sich zur Einheit und bleibt doch einfach in sich [1]). In ihm ist unveränderlich und wesentlich Alles und er selbst ist die Theilung und die Verbindung der ganzen Kreatur und Gattung und Art und Ganzes und Theil, während er doch von keinem die Gattung oder Art oder das Ganze oder der Theil ist; sondern dieß Alles ist er selbst und es ist in ihm und für ihn selbst. — So ist die Monas Princip der Zahlen und der erste Ausgang und die Mehrheit aller Zahlen beginnt von ihr, wie auch die Rückkehr und Sammlung derselben in ihr stattfindet. Alle Zahlen existiren allgemein und unveränderlich in der Monas und sie ist in allen das Ganze und der Theil und der Anfang der ganzen Theilung, während sie in sich weder Zahl noch Theil derselben ist. Dasselbe ist das Verhältniß des Centrums im Kreise oder in der Kugel, der Linie in der Figur, des Punktes in der Linie. Wenn daher die Theilung des Universums von der schöpferischen Ursache selbst anfängt, so dürfen wir dieselbe doch nicht wie den ersten Theil oder eine Art desselben ansehen, sondern wir müssen denken, daß von ihr alle Eintheilung und Trennung anfängt, weil sie Prinzip, Mitte und Ende des Universums ist [2]). — Die göttliche Natur schafft sich selbst in ihren ewigen Gründen, sie steigt in den Principien der Dinge aus ihrer Höhe herab und gleichsam sich schaffend fängt sie in einem concreten Dasein zu existiren an. In jenen setzt sie sich als schaffende Natur, in den Wirkungen der Urgründe aber setzt sie sich als geschaffene, nicht weiter wirksame

---

[1]) ib. expos. in cael. hier. I. §. I. 127 a — b . . : Dum diffunditur universaliter in ea, quae sunt, ut sint, quia nulla alia est rerum omnium sensibilium et intelligibilium subsistentia praeter divinae bonitatis illuminationem et diffusionem, non desinit esse in se ipsa simplex et inexhausta. — Est enim fons non deficiens et in omnia, quae sunt, infinita numerositate profluens. Et non solum in omnia manat et provenit, ut subsistant, verum etiam universa quae ex ipsa et in ipsa et per ipsam subsistunt, in unam ineffabilem harmoniam coaptat, ita ut in universitate multiplex sit per infinitam multiplicationem et in ipsa omnia sint per incomprehensibilem adunationem.

[2]) ib. III. 1.

Natur. Sie sind die Grenzen ihrer Herablassung [1]). — Alles existirt in der Gottheit, nichts außerhalb ihrer; sie allein ist wahrhaft und eigentlich das Sein in Allen und nichts ist wirklich und eigentlich, was sie nicht ist. Wir dürfen darum nicht denken, daß Gott und die Kreatur zwei von einander verschiedene Wesen wären, sondern sie sind ein und dasselbe Wesen [2]). Gott ist es, der Alles macht und der in Allem gemacht wird; er ist kein Einzelnes, weder dieß noch jenes, sondern Alles. In Allem erscheinend macht er Alles und wird Alles in Allem und kehrt in sich zurück, in sich Alles zurückrufend — aber während er in Allem wird, hört er doch nicht auf über Allem zu sein [3]). Gott ist überall Alles und ganz im Ganzen, sowohl der Schöpfer als das Geschöpf; der Sehende und das, was er sieht, Zeit und Raum, Wesenheit und Substanz von allem und das Accidenz; ja, damit ich es kurz sage, alles, was ist und nicht ist — überwesentlich in den Substanzen, über aller Kreatur als Schöpfer und innerhalb aller Kreatur als erschaffen und in jeder subsistirend; von sich aus beginnend, durch sich selbst sich bewegend, zu sich selbst bewegt und in sich selbst ruhend; durch Gattungen und Arten in

---

[1]) ib. III. 23. Creatur enim a seipsa in primordialibus causis ac per hoc se ipsam creat . . . descendens vero in principiis rerum ac veluti se ipsam creans in aliquo inchoat esse . . . creatur enim descendens in extremos effectus, ultra quos nil creat . . . etc. conf. ib. I. 13 Nam cum dicitur seipsum creare, nihil aliud recte intelligitur nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, h. e. in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio.

[2]) ib. III. 17. conclusum est, ipsam (sc. divinam naturam) solam vere ac proprie in omnibus esse et nihil vere ac proprie esse, quod ipsa non sit . . Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et idipsum.

[3]) ib. III. 20. . . nil aliud reperiet suadere, immo etiam pronunciare, nisi ipsum Deum omnium factorem esse et in omnibus factum etc. . . Et neque est hoc . . . hoc autem non est, sed omnia est . . . Ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit, revocans in se omnia et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit.

sich selbst ins Unendliche vervielfältigt und doch dabei die Einfachheit seiner Natur nicht verlassend und die Unendlichkeit seiner Vermehrung wieder in sich zurückrufend; denn in ihm ist Alles eins[1]). Der Name θεός selbst spricht für die Immanenz aller Dinge in Gott; man mag ihn nun von θεωρεῖν i. e. Sehen oder von θεῖν i. e. Laufen ableiten. Gott sieht nämlich Alles, was ist, in sich, während er nichts außer sich selbst erblickt, da nichts außer ihm ist. Oder Gott läuft in Alles, und steht auf keine Weise still, sondern erhält alles durch Laufen. Und doch wird er auf keine Weise bewegt; von ihm wird ruhige Bewegung und bewegte Ruhe prädizirt. In sich selbst steht er unveränderlich, niemals seine natürliche Ruhe verlassend. Er bewegt sich aber selbst durch Alles, damit das ist, was von ihm wesentlich subsistirt; denn durch seine Bewegung wird Alles. Demnach ist nur *ein Sinn* in beiden Interpretationen; denn für Gott ist Alles durchlaufen nichts anders als Alles Sehen; wie durch sein Sehen, so entsteht auch durch sein Laufen Alles[2]). Wenn man zwischen einem Sein der Dinge in Gott und außer Gott unterscheidet, so geschieht dieß nur in dem Sinne, daß man die Ursachen und Gründe der Dinge wegen ihrer Aehnlichkeit und Einfachheit als innerhalb Gott seiend bezeichnet, die Wirkungen dieser Ursachen und Gründe aber wegen einer gewissen Unähnlichkeit als außerhalb seiend; denn durch die Räume und Zeiten werden sie verändert, durch Gattungen und Arten, durch Eigenthümlichkeiten und Accidenzen unterschieden und deßhalb sagt man, daß sie gleichsam außerhalb der göttlichen Einfachheit sind, während doch nichts außer Gott und er selbst Alles, das allgemeine und einfache Leben ist[3]). — Gott ist sowohl über Allem als auch in Allem; er selbst ist die Wesenheit von Allem und ist in Allem ganz, aber hört darum doch nicht auf, auch außerhalb diesem Allen ganz zu sein; er ist ganz in der Welt und ganz außerhalb der Welt; ganz in der sichtbaren und ganz in der geistigen Kreatur; als Ganzer

---

[1]) ib. III. 17, ebenso III. 19.

[2]) ib. I. 12., expos. in caelest. hier. 130 d — 131 a.

[3]) ib. V. 24.

gründete er das Universum und in ihm wird er ganz und ist darin ganz gegenwärtig, in der Totalität der Schöpfung sowohl wie in jedem Theil derselben, weil er selbst sowohl Ganzes als Theil und doch weder Ganzes noch Theil ist [1]).

Tragen diese Aeußerungen Erigenas über die Einheit und das Wesen des Universums auch einen pantheistischen Charakter, und erbleichen und versinken ihm in der Anschauung des einen göttlichen Seins alle andern Existenzen, wie im Sonnenglanze die Sterne, so zeigt sich doch sogleich, daß wir es hier, wenn mit Pantheismus, doch mit einer ganz eigenthümlichen Form desselben zu thun haben. Es treten uns nämlich in denselben zwei Bestimmungen entgegen, die eine nähere Berücksichtigung fordern und die uns über die reine Immanenzlehre hinausführen müssen. Es heißt nicht nur, daß Gott in der Welt wird und all ihr Sein ist; es heißt auch, daß er außer ihr, über ihr und noch in sich und bei sich ist — und es heißt dann ferner, daß Gott in seiner Schöpfung, in ihrer Totalität sowohl, wie in jedem ihrer Theile, ganz gegenwärtig sei und doch zugleich ganz in sich bleibe. — Demnach verhält sich Gott zur Welt nicht wie der Keim zu seiner Entfaltung, wie der Grund zu seinen Folgen — denn jene gehen in diesen völlig auf und verlieren sich darin, ohne noch etwas außer ihnen und für sich zu sein — sondern vor Allem, wie die Ursache zur Wirkung, die in dieser wohl gegenwärtig, aber nicht erschöpft und verloren ist. — Wahrhafte Ursache ist nur die Persönlichkeit, weil sie in ihren Thaten erscheint, aber doch darüber stehen bleibt und sich nicht in ihnen

---

[1]) ib. IV. 5. Ut enim Deus et supra omnia et in omnibus est, ipse siquidem essentia omnium est, qui vere solus est, et cum in omnibus totus sit, extra omnia totus esse non desinit, totus in mundo, totus circa mundum, totus in creatura sensibili, in intelligibili totus, totus universitatem facit, in universitate totus fit, in toto universitatis totus, in partibus ejus totus, quia ipse est et totum et pars, et neque totum et neque pars. conf. ib. II. 2, wo entschieden zurückgewiesen wird, daß Gott etwa die Gattung der Kreaturen, diese seine Arten seien, oder Gott das Ganze, sie die Theile; nur metaphorisch werde Gott so genannt.

aufhebt und verliert, weil sie die Wirkung möglicherweise wieder vernichten kann und so die Macht über dieselbe bleibt. — Der Same lebt sich in seiner Erscheinung aus; der Grund explizirt sich in seinen Consequenzen; beide sind in der Form der Intensivität nur dasselbe, was ihre Manifestationen in der Form der Extension sind. Die Persönlichkeit aber verliert sich nicht in ihren Thaten, vielmehr kehrt sie aus jeder Handlung bereichert und erhöht in sich zurück.

Nehmen wir noch Stellen Erigenas zu Hilfe, um das volle Verständniß seiner Auffassung des Universums zu gewinnen.

Gott ist nicht Raum und nicht Zeit, doch wird er metaphorisch Raum und Zeit von Allem genannt, denn er ist die Ursache aller Räume und Zeiten; alle Definitionen, — wir erinnern uns, daß Erigena Ort und Raum mit der Definition identifizirt [1]) — existiren in ihm . . . Alles, was in der Welt ist, muß zeitlich bewegt und räumlich begrenzt sein; der Raum (der Welt) wird selbst begrenzt und die Zeit wird selbst bewegt. Gott aber wird weder bewegt noch begrenzt; denn der Raum, worin alle Räume umschrieben werden, ist der Raum der Räume. Aber weil jener von keinem Raum mehr bestimmt wird, sondern Alles in sich setzt — so ist er nicht mehr Raum, sondern mehr als Raum; denn er wird von Keinem beschränkt, wohl aber beschränkt er Alles [2]).

Gott ist — da Raum und Definition identisch sind — der, weil Alles Umfassende, der Alles Definirende.

Aber das Definiren ist nach Erigena nur die Handlung einer vernünftigen und einsichtigen Natur, daher ist auch der Raum

---

[1]) ib. I. 43.

[2]) ib. I. 21. Omne enim, quod in mundo est, moveri tempore, loco definiri necesse est; et locus ipse definitur, et tempus movetur; Deus autem nec movetur nec definitur. Nam locus, quo definiuntur, omnia loca, locus locorum est. Et quia ille a nullo locatur, sed omnia intra se collocat, non locus sed plusquam locus est. A nullo namque definitur, sed omnia definit.

(Ort) nichts anders als die That eines durch die Kraft der Intelligenz Erkennenden und Umfassenden[1]).

Würde ein Verstand sich selbst erfassen, so wäre er sein eigner Raum. Kein Verstand, außer Gott, wird von sich selbst, sondern immer nur von einem höheren umschrieben, daher er nicht Raum seiner selbst, sondern innerhalb eines höhern gestellt ist. Dieser höhere Verstand und Raum ist Gott — er wird der Verstand Aller genannt[2]). Gott als Intellect von Allem ist Alles und er allein erfaßt Alles, daher er selbst allein Alles ist, da er ja allein die erkennende Kraft selbst ist, welche, bevor Alles war, Alles erkannte und zwar nicht außer sich erkannte, weil außer ihm nichts ist, da er Alles in sich hat[3]).

So ist Gott der Alles Umfassende und Definirende ein unendlichen Verstand, in dem alle einzelnen Dinge Definitionen oder Begriffe sind. Damit hängt es dann zusammen, wenn Erigena

---

[1]) ib. I. 43. D. Actio siquidem definitionis ratiocinantis intelligentisque naturae actio est. . . . Solius ergo intellectualis naturae, . . definitionis peritia est. M. Atqui definitiones corporum rerumque ratione carentium non alibi nisi in anima rationabili sunt. In ea itaque et loci omnium, quae localiter comprehenduntur. At si rationalis anima incorporea est, unde nullus sapiens dubitat, necessario quicquid in ea intelligit incorporeum esse manifestum est. Et locus in animo intelligitur . . . incorporalis est igitur. . . . Videsne itaque, non aliud esse locum, nisi actionem intelligentis atque comprehendentis virtute intelligentiae ea, quae comprehendere potest, sive sensibilia sint sive intellectu comprehensa? Atqui si ita est, aliud igitur est, quod definitur et aliud ejus definitio. D. Aliud esse video. Sed intellectus, qui seipsum intelligit, quoniam seipsum definit, suimet locus esse videtur. M. Nec hoc absurde quis dixerit, si ullus intellectus post Deum, qui intellectus omnium dicitur, seipsum potest intelligere. Si autem omnis intellectus praeter Deum non a seipso, sed a superiori se circumscribitur, nullus intellectus suimet locus erit, sed intra superiorem se collocabitur.

[2]) ib. III. 4 . . Si enim intellectus omnium est omnia et ipsa sola intelligit omnia, ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa, quae, priusquam essent omnia, cognovit omnia et extra se non cognovit omnia, quia extra eum nihil est, sed intra se habet omnia.

es bekämpft, wenn irgend ein anderes Materielles zum Orte einer bestimmten Existenz gemacht wird, wie etwa Luft oder Wasser zum Ort des Körpers — der Ort ist ihm in der intelligiblen Ordnung, in der Definition gegeben. Alles Sinnliche und Materielle weist auf ein Intelligibles hin [1]). Das Universum der geschaffenen Existenzen ist eine Vernunftordnung und der Logos, die göttliche Weisheit, die Wesenheit der Dinge [2]). Darum ist ist auch die Dialectik nicht ein menschliches Machwerk, sondern in der Natur der Dinge von Gott begründet [3]).

Erigena denkt demnach das Sein als Geist und in der Form eines unendlichen Bewußtseins vorhanden, worin die schaffende Natur der subjective, die geschaffene der objective Factor ist. Das Sein der Dinge, sagt er daher, ist nichts Anderes als ihr Gewußtsein in der göttlichen Weisheit [4]) Alles ist im göttlichen Verstande enthalten und die Welt wird darum durch den bestimmten Umfang ihrer Definition zusammengehalten [5]).

Nur, wenn wir im Sinne Erigena's das Sein als Geist und zwar als denkenden und bewußten, sich selbst in Subjekt und Objekt unterscheidenden erfassen, verstehen wir die obige Behauptung, daß Gott sowohl in der Totalität wie in jedem einzelnen Punkte der Schöpfung ganz gegenwärtig und doch zugleich ganz in sich selber sei.

---

[1]) ib. V. 3. Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet.

[2]) ib. III. 9.

[3]) ib. IV. 4. Ac per hoc intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum, ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita et a sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata.

[4]) ib. II. 20. Nihil enim est aliud omnium essentia, nisi omnia in divina sapientia cognitio. ib. V. 27 Divino animo omnia contineri nullus recte naturas rerum intelligens dubitat. Quid enim aliud omnia sunt, nisi eorum in divino animo scientia. conf. ib. III. 8.

[5]) ib. I. 33. Videsne itaque, hunc mundum cum partibus suis non esse locum, sed loco contineri i. e. certo definitionis suae ambitu.

Wenn nämlich die Natur überall als Quantum sich darstellt, in ihren einzelnen Formen in lauter meßbare Theile zerfällt, so ist der Geist, als an sich untheilbarer, wo er gegenwärtig ist, immer als untheilbarer, d. h. als Ganzer gegenwärtig. In jeder seiner Thaten, sei es, daß dieselben in Gedanken, sei es, daß sie in sinnenfälligen Werken bestehen, ist er ganz gegenwärtig. Wenn die Natur, nach Göthe's Wort, weder Kern noch Schale ist, sondern in ihrer Erscheinung aufgehend Alles, was sie ist, auf einmal ist, so ist es die Eigenschaft des Geistes sich in seinen Thaten nicht zu verlieren, sondern aus denselben zurückzukehren, zugleich in sich und über denselben zu bleiben. Ganz in einen Gedanken verloren, steht er doch zugleich über ihm, denn stände er nicht zugleich anschauend über dem Gedanken selbst, könnte er ihm ja nicht einmal zum Bewußtsein kommen. Der Geist setzt und formt in sich einen Gedanken oder er führt sich in eine äussere That ein, macht sich aber zugleich dieselben objectiv und steht auf solche Weise über ihnen. Dieß ist auch der Begriff der Geistesgegenwart. Wenn also Gott zugleich in seiner Schöpfung ganz gegenwärtig ist, aber auch zugleich ganz in sich bleibt, so muß er Geist sein, und zur Welt, als seinem Gedanken, als seiner That, in einem ähnlichen Verhältniß stehen, als wie der menschliche Geist zu seinen Productionen. Daher denn auch Erigena sagt: Gott verhält sich zur Welt als seiner Erscheinung, als wie unser Geist, der an sich unsichtbar und unfaßbar ist, aber doch durch bestimmte Zeichen geoffenbart und gefaßt wird, wenn er sich in Worten, Buchstaben oder anderen Gebehrden, wie in Körpern verleiblicht. Während er in diesen äusserlich erscheint, bleibt er doch noch immer unsichtbar und während er in verschiedenen sinnenfälligen Formen hervortritt, verläßt er doch niemals den unerfaßlichen Zustand seiner Natur und bevor er nach Aussen sich offenbart, ist er in sich selbst thätig. Darum schweigt er sowohl als spricht er, als auch spricht er, während er schweigt, und schweigt, während er spricht; er wird als Unsichtbarer gesehen und ist doch zugleich unsichtbar, während er gesehen wird; unbegrenzt wird er begrenzt und doch bleibt er unbegrenzt, während er begrenzt wird; und während er will, wird

er in Worten und Buchstaben verleiblicht und indem er verleiblicht wird, verharrt er doch unkörperlich in sich; und während er aus der Materie der Luft oder aus sinnlichen Figuren sich Vehikel bereitet, um zu den Sinnen Anderer fortgetragen zu werden, dringt er, diese verlassend, allein und durch sich selbst absolut, in die Tiefe der Herzen und verbindet sich mit andern Geistern und wird mit ihnen eins. Und während er dieß wirkt, bleibt er doch immer in sich und während er sich bewegt, verharrt er ruhig und während er stille steht, wird er bewegt — denn er ist bewegte Ruhe und ruhige Bewegung und während er sich andern verbindet, verläßt er seine Einfachheit nicht[1]).

Erigena's großartige Anschauung faßt sich näher in folgende Bestimmungen zusammen: Es ist nur ein Sein und dieses eine Sein zerfällt in Ursache und Wirkung. Es ist demnach thätiges, lebendiges Sein. Die Form dieses Seins ist die Form des Bewußtseins oder des Geistes, so daß sich Ursache und Wirkung in ihm, wie Wille und That, wie Denken und Gedanke verhalten. Das Sein ist ein lebendiger d. h. ein wollender und denkender Geist und dieser eine unendliche Geist ist Gott. Wie aber der Geist in seinen Gedanken seine eigene Denkmöglichkeit, in seinen Werken seine mit ihm identischen Potenzen und damit sich selbst verwirklicht, so schafft auch Gott in seinen Productionen sich selbst, denn diese, als aus der Tiefe und Kraft seines Wesens hervorgehend, können ihm nichts Fremdes und Aeußerliches sein. Erigena selbst gebraucht das Beispiel des Geistes, um das göttliche Sichselbstschaffen zu veranschaulichen,

[1]) ib. III. 4. Nam et noster intellectus, cum per se sit invisibilis et incomprehensibilis, signis tamen quibusdam et manifestatur et comprehenditur, dum vocibus vel literis vel aliis nutibus, veluti quibusdam corporibus incrassatur, et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus invisibilis permanet, dumque in varias figuras sensibus comprehensibiles prosilit, semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit etc. . . . . Et cum hoc peragat, semper in seipso manet; et dum movetur, stat, et dum stat, movetur; est enim status mobilis et motus stabilis, et dum aliis adjungitur, suam simplicitatem non relinquit. conf. II. 18.

Allerdings ist der Geist bereits, sowie er zum Denken und Bewußtsein kommt; dennoch aber, indem er Gedanken faßt, sich bewußt wird und seine Gedanken in Worten ausdrückt, kann man dies ein Werden nennen, denn aus dem Formlosen geht er zur Gestaltung fort. So kann — in entfernter Aehnlichkeit damit — die Schöpfung als ein Sichselbstschaffen Gottes gefaßt werden [1]. — Die Schöpfung ist, wie ja schon ihr Name sagt, nur ein Schöpfen aus dem Born und der Fülle des eigenen göttlichen Lebens. Der göttliche Geist, den Weltgedanken denkend, denkt darin nur sich selbst, und nur so, als in seiner Natur gegründet, aus ihr hervorbrechend und mit ihr identisch, ist erst die Welt ein adäquates Object für sein Auge. Gott ist aber nicht nur Ursache, sondern auch Ziel und Zweck seiner Gedanken und Thaten, demnach die Kreatur auf ihn bezogen ist und er, indem er sie setzt, sich in dieser Setzung doch nur auf sich selbst bezieht und also sich selbst wieder zum Zweck bei diesem Handeln hat, weil ja diese That selbst — ihrem ganzen Wesen nach — Beziehung auf ihn, Mittel für ihn als Zweck und darum das Relative κάτ' ἐξόχην ist. So verendlicht sich auch Gott in der Schöpfung nicht, weil nicht die Kreatur, sondern er der Zweck derselben ist, er realisirt und verherrlicht sich nur in ihr, wie der Künstler in seinen Werken. Ueberhaupt ist der Geist sich in Allem was er thut bewußt oder unbewußt Selbstzweck; denn das ist der Vorzug des sichselbstbewußten Daseins, daß es sich niemals verlieren und aufgeben kann, sondern auch in Allem, was es im Dienste des Allgemeinen thut, sich selbst entwickelt und erhöht, daher für den Geist der Egoismus Selbstberaubung, Resignation

[1] ib. I. 12 . . . ut quemadmodum mentis intelligentia, seu propositum, seu consilium, seu quoquo modo motus ille noster intimus et primus dici possit, dum in cogitationem, ut diximus, venerit, quasdamque phantasiarum formas acceperit, deindeque in signa vocum seu sensibilium motuum indicia processerit, non incongrue dicitur fieri; fit enim in phantasiis formatus, qui per se omni sensibili caret forma: ita divina essentia, quae per se subsistens omnem superat intellectum, in his, quae a se et per se et in se et ad se facta sunt, recte dicitur creari . . .

im Dienste des Allgemeinen Selbstbereicherung ist. — Als Princip ist Gott der Ausgangspunkt der Kreatur, als Zweck ist er ihr Ziel; die Kreatur soll den Geist und die Vernunft, von der sie ausgeht, realisiren, womit sie sich in den ewigen Gründen, in denen sie wurzelt, befestigen wird. So kehrt sie in ihr Princip selbst zurück und gleicht die ganze Schöpfung und Geschichte einem sich mit sich selbst zusammenschließenden Kreis, in dem als der Identität von Ausgangspunkt und Ziel jede Entfernung nur scheinbar und in Wahrheit selbst fortwährende Annäherung und Rückkehr ist. In dieser Kreisbewegung des Weltlebens realisirt sich die Ewigkeit in der Form der Zeit; die Gottheit selbst aber als Einheit von Anfang und Ziel, Princip und Zweck beharrt bei aller Bewegung der Kreatur in ewiger Gleichheit; sie ist als diese Einheit Ruhe in der Bewegung und Bewegung in der Ruhe, da in ihr der Ausgang sich immer mit der Rückkehr und dem Eingang in sich verbindet. Was Schelling einmal geistvoll von der Geschichte behauptet, daß sie nämlich ein im göttlichen Geiste gedichtetes Epos sei, das aus zwei Hauptpartien bestehe, von denen die eine entsprechend der Ilias den Ausgang der Menschheit von ihrem Centrum bis zur höchsten Entfernung von ihm und die andere, entsprechend der Odyssee, die Rückkehr zu ihm darstellt[1]), das ist auch Erigena's Ansicht von der Weltbewegung. Ja, als dieser ewige Kreislauf, wo Gott sich durch Alles ergießt und Alles wieder in Eins sammelt, zu sich durch eine unaussprechliche Rückkehr zurückbewegt und daher alle Liebestriebe der Kreatur auf sich selbst bezieht und in sich begrenzt; wo die geschaffene Natur mit den schaffenden sich ewig zusammenschließt, ist das Sein eine unendliche Liebe; denn die Liebe, sagt Erigena, ist das Band, wodurch die Totalität der Dinge in unlösbarer Einheit verbunden wird oder sie ist das Ziel und der ruhige Stillstand der natürlichen Bewegung aller bewegten Dinge, worüber hinaus keine Bewegung der Kreatur geht[2]). Und was

---

[1]) Philosophie und Religion; in den sämmtlichen Werken I. Abth. 6. B. p. 57.

[2]) de divis. nat. I. 74. Merito ergo amor Deus dicitur, quia omnis

Spinoza sagte, daß in der Liebe des Menschen zu Gott sich Gott eigentlich nur selber liebe, das gilt wohl auch in Erigena's System, wo die Kreatur ja gleichfalls göttlicher Natur ist[1]).

Wenn auch nicht behauptet werden kann, daß Erigena seine Gedanken in derselben Klarheit vor sich gehabt habe, wie sie jetzt vor uns liegen, da kein Denker seine Produktionen vollkommen übersieht und bis zum Ende hinaus durchdenkt, weil er immer in seinen Werken auch gefangen ist, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß sie so, wie sie oben entwickelt wurden, in seinem Systeme wirklich vorhanden sind. Dieß ist aber gerade das Characteristikum der genialen Produktion, daß sie selbst die Einsicht ihres Urhebers überragt und ein Werk ist, an dem sich die Zukunft, die es begreift, erst erziehen muß. Der Genius ist ja nicht den Dimensionen der Zeit verfallen, als Organ der ewigen Idee steht er mit ihr über denselben selbst in der Ruhe und Freiheit der Ewigkeit.

Erigena huldigt einer Anschauung des Universums, welche die nachkantische Philosophie in Fichte, Schelling und Hegel sich zum Problem gemacht hat, nämlich das Absolute nicht bloß, wie Spinoza that, als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt auf-

---

amoris causa est et per omnia diffunditur, et in unum colligit omnia et ad seipsum ineffabili regressu revolvitur, totiusque creaturae amatorios motus in seipso terminat. Ipsa quoque divinae naturae in omnia, quae in ea et ab ea sunt, diffusio omnia amare dicitur, non quia ullo modo diffundatur, quod omni motu caret, omniaque simul implet, sed quia rationabilis mentis contuitum per omnia diffundit et movet, dum diffusionis et motus animi causa sit, ad eum inquirendum et inveniendum et, quantum possibile est, intelligendum, quia omnia implet, ut sint, et universalis veluti amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem, quae est, quod ipse est, universa colligit et inseparabiliter comprehendit. ibidem, etwas früher: Amor est connexio ac vinculum, quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. Potest et sic definitur: Amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis quietaque statio, ultra quam nullus creaturae progreditur motus.

[1]) ib. I. 75. Amat igitur seipsum et amatur in seipso, in nobis et in seipso. conf. ib. I. 76.

zufassen und auszudrücken [1]). Bei dem Letztern nämlich ist das Absolute nur Objekt, weßhalb man den Spinozismus als Naturalismus bezeichnen darf, da die Form des Naturdaseins die des bloßen Objektseins oder der Mangel an Selbstbewußtsein ist. So aber ist das Absolute selbst nicht absolut gedacht, da es als bloßes Objekt an dem Gedanken des Subjekts sein nothwendiges und ergänzendes Correlat hat. Man kann sagen, Spinoza hat das Wesen und den Inhalt des Seins zu bestimmen gesucht, Hegel hiegegen die Form desselben. Aber Erigena's Begriff vom Sein als eines unendlichen Geistes unterscheidet sich wesentlich von Hegels Auffassung, der in der Weltwirklichkeit, in der Natur und Geschichte, bereits die beiden Hemisphären des Universums, als gegeben annimmt, die objective und subjective Seite, den prometheischen (den schaffenden und voraus denkenden) und den epimetheischen (den nachdenkenden und erkennenden) Gedanken. Bei Erigena ist in der Weltwirklichkeit noch nicht das Sein beschlossen und das All gegeben, sondern über ihr, sie tragend und umfassend, erhebt sich die göttliche Persönlichkeit, die sich selbstbewußt besitzt und in ihrem Selbstbewußtsein auch die Welt umschließt. Damit aber ist das Sein erst wahrhaft als Subjekt gedacht, denn das Auge der menschlichen Wissenschaft ist seiner Objektivität nicht congruent, und so wäre, wenn sie für das Bewußtsein des Universums genommen würde, dieses nicht Selbstbewußtsein und sich nicht mit sich selbst in die intensive Einheit desselben zusammennehmend. Es ist aber auch zugleich erst in jener Fassung wahrhaft als Geist gedacht, denn der Geist ist eben dadurch charakterisirt, daß er über sich selbst transcendirt und damit sein ganzes Sein zu einem Objecte für sich herabsetzt.

Es kommt auf den Begriff an, den man mit dem Pantheismus verbindet, ob man ihn auf Erigena's System anwenden darf oder nicht. Versteht man darunter die Lehre von der Wesenseinheit der Kreatur mit Gott und des natürlichen Zusammenhanges zwischen beiden, so ist es allerdings Pantheismus; denn Erigena

---

[1]) **Phänomenologie des Geistes.** Vorrede p. 14. I. B. der sämmtlichen Werke.

spricht diesen Monismus entschieden aus. Würde man aber — was weit richtiger ist — den Pantheismus als die Lehre definiren, welche die Weltwirklichkeit für Eins und Alles und darum mit den Absoluten für identisch erklärt, also als diejenige Lehre, welche die Welt in ihrer Totalität für Gott nimmt, so zeigt sich sogleich, daß Erigena's System nicht unter ihre Kategorie fällt. Ueberhaupt wäre es für den Inhalt dieser Lehre viel bezeichnender, wenn man sie gar nicht Pantheismus, sondern vielmehr Pankosmismus nennen würde, wie man sie treffend Immanenzlehre nennt, da sie, die Welt für das All und das Absolute nehmend, eigentlich gar keinen Gott hat, und demnach Atheismus ist, denn ein Gott, der sich selbst nicht weiß, besitzt sich nicht und ist auch nicht, da das bloße Objectsein immer Sein für anderes und darum nur relatives Sein ist oder wenn sich gar keine Subjectivität findet, in welche es fällt, so viel wie gar nicht ist. Das Sein wird erst durch das Wissen um sich wahrhaft existent. — Der Pantheismus oder besser Pankosmismus als Wissenschaft von der Welt ist naturgemäß die erste Philosophie, da er ein beschränktes Wissen ist und der menschliche Gesichtskreis anfänglich in engern Grenzen eingeschlossen wird. Aber wie sich für das Bewußtsein der Menschheit im Fortgange ihres Lebens die Grenzen der Welt immer weiter ausdehnten, so daß das Auge einer spätern Zeit dort, wo die alten Epiker und Geographen das Ende des Planeten annahmen, sich erst die andere Hälfte desselben erhob und dort, wo die äußerste Sphäre des Himmels erkannt wurde, im Sternen-Gürtel der Milchstraße, der sich um unser Weltsystem schlingt, gleichsam nur der Sand am Ufer eines unermeßlichen Meeres sich zeigt, in dem zahllose Weltinseln schwimmen, so geht auch die Entwicklung der Philosophie aus der Enge in die Weite, aus der Beschränkung in die Freiheit; auch für sie, die anfänglich nur Bewußtsein von der Welt ist, fallen die Schranken dieser engen Wirklichkeit immer mehr, das Sein wird reicher, weiter, größer. Wird die Welt als eine begränzte erkannt, jenseits welcher noch eine andere Wirklichkeit emporsteigt, dann kann sie nicht mehr für das All, für das Sein überhaupt, sondern muß als ein Glied, als ein Moment darin erklärt werden; dann erhebt sich an der

Stelle des Pantheismus, im Sinne der bloßen Wissenschaft von der Welt, ein höheres Bewußtsein, das Wissen um ein umfassenderes Sein und darum das Wissen um das Absolute und um die Gottheit, ein Wissen, das wir Theismus nennen können. Diese Philosophie wird den Pantheismus als ein Moment in sich fassen, sie wird ihn aber für ein beschränktes und unreifes Bewußtsein erklären, das sich aufheben muß. Der Pantheismus, als Bewußtsein der Welt, ist berechtigt als ein Moment im universalen System der Philosophie, wie die Welt ja selbst ein berechtigtes Moment und Glied innerhalb des Universums ist, aber wie diese nicht das All, so ist auch jener nicht der das All umfassende, also der allumfassende Begriff, und dieß um so weniger, wenn er etwa, wie der Materialismus nur eine Seite Welt, nämlich die sinnlich-materielle, umspannt.

Der Gedanke der Einheit alles Seins ist eine Vernunftnothwendigkeit; aber es ist keine Vernunftnothwendigkeit — das, was der Pantheismus immer übersieht — diese Welt als alles Sein zu denken. Nur durch den Pantheismus hindurch geht der Weg zur wahrhaften Erkenntniß des Absoluten, zu einem philosophischen Theismus. Die Philosophie der Gegenwart ist bei diesem Wendepunkte angekommen, wo der Pantheismus in Theismus übergeht. Sobald nämlich erkannt wird, daß das Sein wahrhaft Subject und nur die Form der Subjectivität die dem Absoluten adäquate Form sei, sobald sich ferner ergibt, daß das weltliche Dasein dem Begriffe des absoluten Subjects nicht entspreche, indem sich in ihr nicht einmal ein ihrer Objectivität congruentes Auge findet, ist dieser Uebergang und Fortschritt gemacht. Einmal aber das Sein als Geist denkend dürfen wir sein Leben nicht mehr in der Form des Naturlebens und der Bewußtlosigkeit begreifen, nicht mehr, wie der Pantheismus, als die unendliche Entfaltung eines unendlichen Keims, sondern müssen die höchsten Anschauungen darauf übertragen und es darum in der Form des persönlichen Lebens und des Selbstbewußtseins erfassen, das Ursache und Wirkung, Subject und That ist; denn nur auf solche Weise ist das Absolute als Absolutes wahrhaft gedacht. — Erigena, der älteste Philosoph des

christlichen Abendlandes, war es zuerst, der diese Idee des Universums gewann und in seinem System auszusprechen und darzustellen versuchte, und darum ist dieses System nicht Pantheismus, sondern Theismus, in dem Sinne, daß nur ein Sein und zwar nur das göttliche ist, welches aber in der Form des Geistes besteht.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik gehen wir zu einer speziellen Darlegung des Systems über, zu welchem Zwecke wir das eine Sein nach seiner vierfachen Gliederung betrachten müssen.

A. Natura creans et non creata.

(Theologie).

Vom Standpunkte des menschlichen Geistes aus, der sich und Alles von der Gottheit umfaßt und demnach sein Begreifungsvermögen von ihr überragt weiß, ist die Prädication von derselben die Ueberwesentlichkeit. Die bejahende Theologie sagt, daß Gott Alles ist — sie nennt ihn aber nicht eigentlich, sondern nur metaphorisch Alles, weil er der Urheber von Allem ist; die negative Theologie hingegen läugnet, und zwar eigentlich, daß er etwas von dem Seienden ist. Aus jener Position und dieser Negation resultirt dann die Einsicht in die Ueberwesentlichkeit Gottes [1]). Diese Ueberwesentlichkeit, die für den menschlichen Geist Unbegreiflichkeit ist, wird zum Bewußtsein gebracht, wenn von Gott die Kategorien geläugnet werden; denn diese sind

---

[1]) de div. nat. I. 76. Et haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicanda professio, ut prius de eo juxta catafaticam, id est affirmationem, omnia sive nominaliter sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie, sed translative; deinde ut omnia, quae de eo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, id est, negationem, non tamen translative, sed proprie. Verius enim negatur Deus quid eorum, quae de eo praedicantur esse, quam affirmatur esse: deinde super omne, quod de eo praedicatur, superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est. conf. ib. I. 13. I. 68.

nur die allgemeinsten Begriffe, die sich aus der Betrachtung der endlichen Existenzen ergeben. Alles ist darum endlich, was unter die Kategorien fällt und die Gottheit als unendlich muß über alle Kategorien des Aristoteles und über alle, welche immer ersonnen werden mögen, hinaus sein. Gott ist keine *οὐσία*, weil er mehr ist als *οὐσία* und nur als Ursache aller Substanzen wird er selbst *οὐσία* genannt. Er ist kein Quantum, wohl aber mehr als eine Größe und entbehrt darum der Dimensionen der Breite, Höhe und Tiefe und ist demnach raumlos. Gott ist auch keine Qualität, nichts kommt ihm zu und an nichts nimmt er Theil, nur als Gründer derselben wird er Qualität genannt[1]). Würde er eine Zuständlichkeit (*ἕξις*, habitudo) eigentlich genannt, so würde er keineswegs sich selbst, sondern vielmehr einem andern gehören, denn die Zuständlichkeit ist ein Accidenz, das einer Substanz inhärirt[2]). Auch die Kategorie der Relation, die in der Trinitätslehre benützt wird, gilt nur metaphorisch von Gott[3]). Ebenso ist er ohne Lage[4]). Gott ist weder räumlich noch zeitlich. Alles, was in der Welt ist, wird durch die Zeit bewegt und durch den Raum beschränkt; ja der Raum wird selbst beschränkt und die Zeit selbst bewegt — Gott aber wird weder bewegt noch beschränkt[5]). Er ist Identität von

---

[1]) ib. I. 15. Nam in ipsis naturis a Deo conditis motibusque earum categoriae qualiscunque sit potentia praevaleat. In ea vero natura, quae nec dici nec intelligi potest, per omnia in omnibus deficit . . . . Non est igitur *οὐσία*, quia plus est quam *οὐσία* et tamen dicitur *οὐσία*, quia omnium *οὐσιῶν*, id est essentiarum creatrix est. etc.

[2]) ib. I. 20. M. Nonne igitur vides divinam essentiam nullius habitudinis participem esse, de ea tamen non incongrue, quoniam ipsius est causa, praedicari posse? Si enim proprie de ipsa habitus praedicaretur, nequaquam suimet, sed alterius esset. Omnis quippe habitus in aliquo subjecto intelligitur, et alicujus accidens est, quod de Deo, cui nullum accidit et qui accidit nulli, in nulloque intelligitur et nullum in ipso, impium est credere.

[3]) ib. I. 16.

[4]) ib. I 16.

[5]) ib. I. 21. Omne enim, quod in mundo est, moveri tempore, loco

Ruhe und Bewegung, ruhige Bewegung und bewegte Ruhe [1]). Keine andere Bewegung kann in Gott angenommen werden als die Strebung seines Willens, wonach er will, daß Alles geschehe; sowie auch unter Ruhe nicht der Stillstand nach einer Bewegung, sondern der unveränderliche Vorsatz seines Willens verstanden wird, wonach er bestimmt, daß Alles in der unveränderlichen Festigkeit seiner Gründe beharre. Nicht eigentlich also wird in ihm Stillstand oder Bewegung angenommen, denn diese zwei scheinen sich entgegengesetzt zu sein, Entgegengesetztes aber läßt die Vernunft in einem und demselben nicht denken, da der Stillstand eigentlich das Ende der Bewegung ist. Gott beginnt nicht sich zu bewegen, um zu einem Ziele zu gelangen. Dieß sind nur Namen, die metaphorisch von der Kreatur auf Gott übertragen sind, weil er die Ursache von Allem ist, was in Ruhe oder Bewegung steht; denn von ihm geht Alles aus und zu ihm strebt Alles zurück, um in ihm unveränderlich und ewig zu ruhen. Gott wird der Laufende nur insofern genannt, nicht weil er aus sich herausgeht, er, der immer unveränderlich in sich bleibt, sondern weil er Alles aus dem Nichtsein in die Existenz laufen macht [2]). Alles, was ohne Anfang und Ende ist, was keinen Ausgangs- und keinen Zielpunkt hat, ist auch ohne Bewegung. Gott ist anfangslos; denn es geht ihm keine andere Ursache voraus; er ist endlos, weil er kein Ziel hat. Nichts kann nach ihm erkannt werden, weil er die Grenze von Allem ist, worüber hinaus sich nichts mehr befindet. Gott hat nichts, wo er sich bewege, da er Alles

---

definiri necesse est; et locus ipse definitur et tempus movetur; Deus autem nec movetur nec definitur. Nam locus, quo definiuntur omnia loca, locus locorum est. Et quia ille a nullo locatur, sed omnia intra se collocat, non locus sed plus quam locus est. A nullo namque definitur, sed omnia definit. Causa igitur est omnium. Eodem modo causa temporum tempora movet, ipsa vero a nullo, in nullo tempore movetur. Est enim plusquam tempus et plusquam motus. Neque locus igitur neque tempus est.

[1]) expos. in cael. hier. 130 c. Ipse est motus et status, motus stabilis et status mobilis.

[2]) ib. I. 12.

ist. Ist er aber ohne Bewegung, so auch ohne Leiden und Thun [1]), vielmehr über beides ist er erhaben [2]), da Handeln und Leiden ohne eine Bewegung des Handelnden oder Leidenden unmöglich sind; denn Alles, was handelt, bewegt sich dazu oder wird dazu bewegt, daß es das, was es zu thun erstrebt, aus dem Nichts in's Sein führe. Aber auch das, was wird, kann nicht ohne eigene und fremde Bewegung werden, so daß der Wirkende und das Werk ihre Bewegungen erleiden; denn wer handelt, erleidet seine eigene Bewegung zum Handeln, was aber wird, erduldet die eigene und fremde; die eigene, indem es aus dem, was es war, in das, was es ist, überging; die fremde, weil es seine Bewegung nicht selbst verursacht, sondern weil ihm dieselbe von einer andern Thätigkeit verursacht wird [3]). Zudem gehören Handeln und Leiden in die Zahl der Accidenzen, der Gottheit aber kommt nichts zu [4]). Indem Gott weder handelt noch leidet, weder

---

[1]) ib. I. 71. Deinde considera, quia omne, quod principio caret et fine, omni quoque motu carere necesse est. Deus autem ἄναρχος, h. e. sine principio est, quia nil eum praecedit nec eum efficit, ut sit. Nil enim post eum intelligitur, dum terminus omnium sit, ultra quem nihil progreditur. Nullum igitur motum recipit. Non enim habet, quo se moveat, dum plenitudo . . . et plus quam totum omnium est. etc.

[2]) ib. I. 78. M. Quid igitur aliud restat, nisi ut intelligas, omnino necesse esse, ut, quemadmodum ab ipso et esse et agere et facere proprie aufertur, ita et pati et fieri auferatur. Quod enim agere et facere non recipit, quomodo pati et fieri recipere possit, non video.

[3]) ib. I. 70. M. Nonne vides, quia omne, quod facit, ad hoc se movet aut movetur, ut id, quod appetit facere, ab eo quod non erat, in id quod est, moveat? Nil enim ab eo, quod non erat, in id, quod est, sine suo et alieno motu potest transire, sive illos motus sciat sive nesciat. . . . Faciens igitur et factum motus suos patiuntur. Nam quod facit, suum motum ad faciendum patitur. Quod vero fit, suum motum et alienum sustinet. Suum quidem, ex eo, quod non erat, in id, quod est, transeundo. alienum vero, quia non est sui motus causa per seipsum, sed facientis se . . .

[4]) ib. I. 63. M. Agere et pati accidentium numero continentur? D. Etiam. M. Cujuspiam igitur substantiae sunt? . . . Dic quaeso, num summae ac simplici divinaeque naturae aliquid accidit? D. Absit. . . M. Summa igitur omnium causa summumque principium, quod Deus est, agere et pati non recipit.

bewegt noch bewegt wird, liebt er auch nicht, noch wird er geliebt; denn Lieben erscheint zuerst als die Bewegung eines Thätigen, Geliebt werden als die eines Leidenden; bei näherer Betrachtung hingegen wird der, welcher liebt, als leidend erfunden, weil ihn die Schönheit bewegt; der aber, welcher geliebt wird, als handelnd, weil die Schönheit bewegt[1]). Nur metaphorisch wird Gott die Liebe[2]) genannt, wie auch Ort und Zeit, weil er die Ursache davon ist.[3]). Zeigt sich die Gottheit auf solche Weise über alle Kategorien erhaben[4]), so ist sie völlig formlos; denn sie ist nicht in der Zahl der Formen begriffen, obwohl sie das Princip aller Formen und Arten ist. Was aber durch keine Form beschränkt oder umschrieben wird, weil es durch keinen Verstand eingesehen wird, wird mit mehr Recht formlos, als Form genannt[5]). Die Gottheit ist in diesem Betrachte die allgemeine Materie, die auch Abwesenheit und Beraubung aller Formen ist. — (Die Formlosigkeit oder die Materie ist ja objectiv nur dasselbe, was subjectiv die Unbegreiflichkeit ist). — Als un=

---

[1]) ib. I. 62. Amare enim motus quidam agentis est, amari vero patientis; et causa et finis est motus . . . Nam qui amat vel diligit, ipse patitur: qui vero amatur vel diligitur, agit. At si amat Deus quae fecit, profecto videtur moveri; suo enim amore movetur. Et si amatur ab his, quae amare possunt, sive sciant, quid amant, sive nesciant, nonne apertum est, quia movet? Amor siquidem pulchritudinis ipsius ea movet.

[2]) ib. I. 68. M. Quid enim? Si Deus per metaphoram amor dicitur, dum sit plus quam amor, omnemque superat amorem, cur non eodem modo amare diceretur, dum omnem motum amoris exsuperat, quia nihil praeter se ipsum appetit, dum solus omnia in omnibus sit? conf. ib. I. 73.

[3]) ib. I. 21.

[4]) ib. I. 68 . . . Deus, qui omnem essentiam, substantiam, omneque accidens . . . . superascendit.

[5]) ib. II. 1. . . . prima omnium causa, quae superat omnem formam et speciem, dum sit formarum et specierum omnium informe principium . . . Quod igitur nulla forma coartatur vel definitur, quia nullo intellectu cognoscitur, rationabilius dicitur informe quam forma. . .

faßlich wird die Gottheit mit Auszeichnung Nichts genannt [1]; denn wie dem Begreifen das Sein, so entspricht dem Nichtbegreifen das Nichtsein. Wenn wir daher auch von Gott das Sein aussagen, so sagen wir doch nicht, daß er selbst sei. Aus ihm wird das Sein, aber er selbst ist nicht das Sein. Ueber das bestimmte Sein, ja über das Sein überhaupt und über Alles, was gesagt und erkannt wird, ist er hinaus [2]). Die göttliche Güte wird auch deßhalb Nichts genannt, weil sie aus der Negation aller Existenzen in die Affirmation des Universums von sich aus in sich selbst herabsteigt, wie aus Nichts in Etwas, aus der Unwesentlichkeit in die Wesentlichkeit, aus der Formlosigkeit in die zahllosen Formen und Arten [3]). Ueber alle Gegensätze muß Gott hinausgerückt werden, darum können keine Begriffe von Gott eigentlich gelten, welche correlativ sind, d. h. einen Gegensatz involviren. In diesem Sinne ist Gott auch nicht einmal Wesenheit, weil ihm da das Nichts gegenüberstünde, sondern ist er überwesentlich. Auch Gott ist er nicht, weil dem Sehenden der Blinde entgegengesetzt ist [4]). Gott als der Unbegreifliche, als der über alle Formen und Bestimmungen Erhabene, die nach Exi-

[1]) ib. III. 19. Dum vero (divina bonitas) incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur. . . . Prima siquidem ipsius progressio in primordiales causas in quibus fit, veluti informis quaedam materia Scriptura dicitur; materia quidem, quia initium est essentiae rerum; informis vero quia informitati divinae sapientiae proxima est.

[2]) ib. I. 39. Est enim super ipsum esse aliquo modo, super esse et universaliter super quod dicitur et intelligitur.

[3]) ib. III. 19. Divina igitur bonitas, quae propterea nihilum dicitur, quoniam ultra omnia, quae sunt et quae non sunt, in nulla essentia invenitur, ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsam descendit, veluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in orma innumerabiles et species.

[4]) ib. I. 14 Si igitur praedicta divina nomina opposita e regione sibi alia nomsna respiciunt, necessario etiam res, quae proprie eis significantur, iopppositas sibi contrarietates obtinere intelliguntur ac per hoc de Deo, cui nihil oppositum aut cum quo coeternaliter natura differens nihil inspicitur, proprie praedicari non possunt.

gena's Ansicht nur Beschränkungen sind, ist der unendliche. Die Gottheit ist schlechthin unendlich und darum kann man umgekehrt von ihr nicht sagen, was sie sei, denn darauf würden wir mit einem bestimmten und beschränkten Sein, mit einem Dasein antworten. Die Gottheit ist keine *οὐσία*, kein quid, und wir können sie darum nicht definiren, weil der Begriff subjectiv nur das ist, was objectiv das bestimmte und beschränkte Sein ist. Aber wie, wenn Gott nicht bloß relativ, nämlich in Bezug auf die Kreatur der Unendliche ist, sondern wenn er auch an sich und schlechthin der Unendliche ist, wird er dann nicht, nicht nur für die Kreatur, sondern auch für sich selbst, der Unbegreifliche sein müssen? — Würde Gott nicht dadurch, daß er sich selbst in einem Begriff erfaßt, sich selbst umfassen und beschränken und damit verendlichen? Ist ja nach Erigenas Bestimmungen der Begreifende höher als das Begriffene und so müßte Gott als Begreifender zugleich größer sein als er ist und andererseits müßte er als Begriffener zugleich ein endlicher, weil ein umschlossener sein. Gott als der Unendliche scheint sich darum nicht wissen zu können, was er ist, denn würde er wissen, was er ist, so würde er sich selbst definiren und beschränken und wäre, wenn auch der Kreatur gegenüber, doch nicht überhaupt und an sich unendlich. Er müßte ein Etwas und damit ein bestimmtes endliches Wesen sein. Andererseits aber, wenn Gott sich selbst nicht begreift, so läßt sich nicht läugnen, daß Unwissenheit und Ohnmacht auf ihn falle; Unwissenheit nämlich, wenn er nicht erkennt, was er ist, Ohnmacht wenn er nicht bestimmen kann, als was er existirt. — Diese Reflexion, die uns lebhaft an Spinoza und die an ihn sich anschließenden Debatten über die göttliche Persönlichkeit erinnert, begegnet uns bei Erigena[1]), der darauf entweder in der Consequenz seines

[1]) ib. II. 28. M. Itaque si Deus cognoscit se ipsum, quid sit, nonne se ipsum definit? Omne siquidem, quod intelligitur, quid sit, definiri a se ipso vel ab alio potest. Ac per hoc non universaliter infinitus est, sed particulariter, si ex creatura solummodo definiri non potest, a se vero ipso potest. Vel ut ita dicam, sibi ipsi finitus, creaturae infinitus subsistit. Et si hoc datum fuerit, necessario sequetur, ut aut non universaliter Deus infinitus sit, si a sola creatura, non autem a

eigenen Denkens geführt wurde oder sie bei Origenes vorfand. Wenn aber dieser darauf antwortete, daß die göttliche Wesenheit von dem göttlichen Wissen vollständig umfaßt und darum in der That begränzt sei[1]), so ist diese Lösung für Erigena unmöglich, der die Unendlichkeit Gottes aufs nachdrücklichste betont hatte. Er vermag die ganze Reflexion überhaupt nicht in ihrer Schärfe festzuhalten und noch weniger eine Antwort darauf zu geben, welche die Unendlichkeit Gottes mit seinem Selbstbewußtsein vereinbar erkennen ließe. Er flüchtet sich vielmehr von diesem Problem, in solcher Schärfe aufgeworfen, hinweg und löst es, weniger genügend, in folgender Weise: Gott weiß allerdings, daß er ist, aber er weiß nicht, **was** er ist, weil er kein quid, kein Etwas ist; d. h. er erkennt, daß er schlechterdings nichts von dem ist, was in irgend einem erkannt und von ihm ausgesagt und eingesehen werden kann. Denn würde er sich selbst in irgend einem erkennen, so würde er sich nicht als durchaus unendlich, unfaßlich und unaussprechlich ankündigen. Gott weiß sich in keinem, er weiß sich nur über allen Ordnungen des Seins durch die Höhe seiner Weisheit und unter allen durch die Tiefe seiner Kraft und innerhalb aller durch die unerforschliche Fügung seiner Vorsehung und daß er Alles umfasse, weil in ihm Alles und außer ihm nichts ist[2]).

---

seipso, non recipit definiri; aut omnino nec a creatura nec a seipso, ut universaliter infinitus sit, ullo modo definitionem percipit . . . D . . . si enim Deus seipsum non definit, aut se definire non possit, quis ignorantiam et impotentiam in eum cadere negarit? Ignorantiam scilicet, si se non intelligit, quid sit; impotentiam vero, si non potest definire, quid subsistit.

[1]) conf.: Philosophie der Kirchenväter p. 156 ff.

[2]) de div. nat. II. 28. . . . Nemo pie cognoscentium inque divina mysteria introductorum, audiens de Deo, seipsum intelligere non posse quid sit, aliud debet existimare, nisi ipsum Deum, qui non est quid, omnino ignorare in se ipso, quod ipse non est, seipsum autem non cognoscit aliquid esse. Nescit igitur, quid ipse est, hoc est, nescit, se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt, omnino esse. Nam si in aliquo seipsum cognosceret, non omnino infinitum

Gott, indem er sich nicht als quid weiß, weiß sich also nicht als ein bestimmtes, als ein endliches Wesen, das unter die Kategorieen fällt, er erkennt sich nicht in dem, was ist, befaßt und weiß insofern, daß er über Alles erhöht ist. Er wird darum, indem er in diesem Sinne sich selbst nicht weiß, von sich besser gewußt; denn besser ist es sich von allem Endlichen frei, als in die Zahl desselben gestellt zu wissen [1]). Daher Erigena sich schließlich nicht genöthigt fühlt, das Selbstbewußtsein Gottes zu läugnen, vielmehr durch die Negation, daß Gott als etwas sich wisse, dasselbe erhöht und gerade als Bewußtsein des Unendlichen gefaßt zu haben glaubt. Und wie er schon in seiner früheren Schrift de praedestinatione der Gottheit eine alle menschliche Einsicht übersteigende vollkommenste Selbsterkenntniß vindizirt und den Begriff, worin Gott sich selbst erfaßt, als Weisheit bezeichnet hatte [2]), so sagt er auch wieder, daß Gott der Raum oder die Definition seiner selbst sei [3]). Wenn nun darin die Persönlichkeit

---

et incomprehensibilem innominabilemque seipsum indicaret . . . Deus autem in nullo eorum intelligit se esse, sed cognoscit, se supra omnes esse naturae ordines suae sapientiae excellentia et infra omnia suae virtutis altitudine et intra omnia suae providentiae ininvestigabili dispensatione, et omnia ambire, quia in ipso sunt omnia, et extra ipsum nihil est.

[1]) ib. II. 29. Sicut enim, qui recto ratiocinandi itinere investigant, in nullo eorum, quae in natura rerum continentur, ipsum intelligere possunt, sed supra omnia sublimatum cognoscunt, ac per hoc eorum ignorantia vera est sapientia, et nesciendo eum in his quae sunt et quae non sunt: ita etiam de seipso non irrationabiliter dicitur, in quantum seipsum in his, quae fecit, non intelligit subsistere, in tantum intelligit se super omnia esse ac per hoc ipsius ignorantia vera est intelligentia. Et in quantum se nescit in his, quae sunt, comprehendi, in tantum se scit ultra omnia exaltari; atque ideo nesciendo seipsum a seipso melius scitur; melius est enim, se fieri ab omnibus remotum esse, quam si fieret, in numero omnium se constitui. conf. ib. III. 1. II. 29. solari namque radio lucidius patefactum, divina ignorantia nil aliud intelligendum esse nisi incomprehensibilem infinitamque divinam scientiam.

[2]) c. II. §. 4.

[3]) de div. nat. I. 43. Si autem omnis intellectus praeter Deum non

Gottes unzweideutig involvirt ist, so soll sie nach Erigena doch nicht in der Form der menschlichen genommen werden und behauptet er darum wieder: Mehr als Person und Substanz ist die göttliche Natur[1]), und nicht eigentlich wird Gott Intellect genannt, denn er überragt jeden Intellect, nur metaphorisch, mit Uebertragung von dem Geschöpf auf den Schöpfer, weil er als Ursache und Schöpfer Intellect und Seele des Ganzen ist[2]). Aber auch die Negation der Kategorien von der Gottheit vermag Erigena nicht festzuhalten, denn damit würde dieselbe zu einem vollständigen Jenseits seines Bewußtseins gemacht. Er spricht diese Negation zum Theil auch nur aus, um das endliche Erkennen zu demüthigen und zur Einsicht zu führen, daß die Gottheit in seinen Begriffen nicht erschöpft, von seinem Maße nicht gemessen werden könne, sondern daß sie noch weit mehr und viel reicher ist, als was der Menschengeist von ihr erkennt. Und so geschieht es, daß er jene Bestimmungen doch wieder vielfach von der Gottheit gebraucht, nachdem er durch ihre Negation sich und Andere vor Anthropomorphismus und vor dem Wahn, Gott in menschlichen Begriffen und Worten adäquat erfassen und bestimmen zu können, gesichert hat; wie er sich denn überhaupt sehr stark gegen die die Gottheit entwürdigenden Vorstellungen ausspricht. Daher sagt er denn von Gott auch wieder, daß er bewege, wie der Zweck oder wie der Magnet oder wie die sieben freien Künste, die in sich vollendet und ruhig, die Geister zu ihrer Erlernung bewegen. Aber über alle Analogie ist die göttliche Kraft hinaus. Während sie durch sich und in sich unveränderlich und ewig steht, wird doch von ihr gesagt, daß sie Alles bewege, weil durch sie und in ihr

---

seipso, sed a superiori se circumscribitur, nullus intellectus suimet locus erit, sed intra superiorem se collocabitur.

[1]) ib. II. 20. Plus enim est (divina natura) quam persona et plus est quam substantia.

[2]) ib. III. 17. Nec proprie intellectus dicitur, quia exsuperat omnem intellectum, intellectus tamen per metaphoram dicitur, sicut et animus a creatura scilicet ad creatorem, quoniam totius intellectus et animae causa et conditor est.

Alles subsistirt und aus dem Nichtsein in's Sein geführt worden ist. Und ebenso zieht sie Alles wieder an sich. — Man sagt von ihr auch, daß sie bewegt werde, weil sie sich selbst zu sich selbst bewegt und darum sowohl sich selbst bewegt als auch gleichsam von sich selbst bewegt wird. Daher ist Gott durch sich selbst die Liebe; er ist diese und dann noch viel mehr. Er liebt sich und wird von sich selbst geliebt, in uns und in sich — und doch liebt er wieder nicht [1]). Es wird von ihm gesagt, daß er von Allem, was von ihm ist, geliebt werde, nicht weil er von diesem etwas erleidet, Er, der allein ohne Leiden ist, sondern weil Alles ihn anstrebt und seine Schönheit Alles zu ihm zieht. Denn nur Er allein ist wahrhaft liebenswürdig, weil Er allein die höchste und wahre Güte und Schönheit ist; der ja Alles, was immer in der Kreatur als wahrhaft gut, schön und liebenswürdig erkannt wird, Er selbst ist [2]).

---

[1]) ib. I. 75. Sicut ergo lapis ille, qui dicitur magnes, quamvis naturali sua virtute ferrum sibimet propinquans ad se attrahat, nullo modo tamen, ut hoc faciat, se ipsam movet, aut a ferro aliquid patitur, quod ad se attrahit: ita rerum omnium causa omnia, quae ex se sunt ad seipsam reducit, sine ullo sui motu, sed sola suae pulchritudinis virtute . . etc. Ipsa enim est super omnem similitudinem, omneque excellit exemplum. Quae dum per se et in se immutabiliter aeternaliterque stat, movere tamen omnia dicitur, quoniam per eam et in ea omnia subsistunt et ex non esse in esse adducta sunt. Essendo enim est: omnia vero de nihilo ad esse procedunt. Et ad se omnia attrahit: moveri quoque dicitur, quoniam se ipsam ad seipsam movet et per hoc seipsam movet, ac veluti a seipsa movetur. Deus itaque per seipsum amor est . . et tamen neque amor, sed plus quam amor . . Et est tamen per se ipsum amare . . . nec tamen est per seipsum amare . . . quia est plus quam amare. Item per se ipsum amari est . . . non tamen per seipsum . . . amari, quoniam plus est quam ut possit amari . . Amat igitur se ipsum et amatur a seipso in nobis et in seipso: nec tamen amat seipsum nec amatur a seipso, in nobis et in seipso, sed plusquam amat et amatur in nobis et in seipso.

[2]) ib. I. 74. Amari item dicitur ab omnibus, quae ab eo sunt, non quod ab eis aliquid patiatur, qui solus impassibilis est, sed quia eum omnia appetunt, ipsiusque pulchritudo omnia ad se attrahit. Ipse enim

Insoferne die Gottheit nicht unter die Kategorien fällt, darf in ihr weder von Substanz noch von Accidenz gesprochen werden und erkennt sie sich auch nicht als eine Zusammensetzung aus denselben, sondern ist sie vielmehr durchaus einfach und jeder Zusammensetzung fremd [1]), weßhalb auch Erigena sie als überwesentliche höchste Einheit bezeichnet. Die göttliche Substanz, Wesenheit oder Natur oder wie man sie immer nennen mag, sagt er, ist in sich selbst eins, untheilbar und nicht verschieden; denn sie ist eine einfache und unveränderliche Einheit [2]). Jener höchste Verstand, worin Alles ist, ja der selbst Alles ist, obschon er mit verschiedenen Namen von der zu seiner Erkenntniß geschaffenen vernünftigen Kreatur genannt wird, ist doch in sich selbst einer und derselbe, da er die einfache und vielfache Ursache aller Wesen ist [3]). — Gott ist darum auch die Einheit aller Gegensätze: „Er ist der Umfang von Allem, was ist und was nicht ist, was sein kann und was nicht sein kann, und auch dessen, was ihm entgegengesetzt zu sein scheint, auf daß ich nicht sage, Aehnliches und Unähnliches. Er selbst ist die Aehnlichkeit des Aehnlichen und die Unähnlichkeit des Unähnlichen und die Entgegensetzung des Entgegengesetzten. Alles dieses sammelt und gleicht er durch eine schöne und unaussprechliche Harmonie in einer Einheit aus, denn was in den Theilen des Universums sich entgegengesetzt und widerstrebend und von sich gegenseitig abzuklingen scheint,

---

solus vere amabilis est, quia solus summa ac vera bonitas et pulchritudo est: omne siquidem, quodcunque in creaturis vere bonum, vereque pulchrum amabileque intelligitur, ipse est.

[1]) de praedest. III. 5. Sicut enim divina natura generum eorumque formarum, differentiarum, numerorum quoque capax non est, cum horum omnium causa sit, ita omnium partium, quibus totum conficitur, cum omnis totius auctor sit, compactione caret. conf. de div. nat. II. 28.

[2]) de divis. nat. I. 72.

[3]) de praedest. II. 2. Summus enim ille intellectus . . in quo sunt universa, immo ipse est universa, quamvis diversis significationibus nominum ab ipsa rationali natura, quae ad inquirendum eum creata est, appelletur, ipse tamen in se ipsa unus atque idem est, cum sit omnium naturarum causa simplex et multiplex.

alles dieses ist in der allgemeinsten Harmonie des Universums selbst zusammengehörig und einstimmig [1])." Wir erblicken darin, daß Erigena die Gottheit als überwesentliche Monas faßt, die Tradition des Neuplatonismus; indeß, stehend auf dem Standpunkt der Kirchenlehre, modifizirt er diese Idee wesentlich, indem er mit jener das Absolute in sich selbst trinitarisch organisirt faßt.

Durch die Erkenntniß, daß etwas ist, daß es vernünftig geordnet und in ruhiger Bewegung und in bewegter Ruhe ist, fanden die Theologen, daß die Ursache von Allem in dreifacher Weise existiren müsse, als seiend, wissend und lebend [2]). Das Sein schreiben sie dem Vater, die Weisheit dem Sohne, das Leben dem Geiste zu. — Indem die Theologen, vom hl. Geiste erleuchtet, auf die eine unaussprechliche Ursache aller Dinge und auf das einfache, untheilbare und allgemeine Princip ihre Betrachtung lenkten, nannten sie die Gottheit Einheit. Aber diese setzten sie nicht in eine gewisse Einzigkeit und Starrheit, sondern erkannten sie in einer wunderbaren und fruchtbaren Vervielfältigung bestehend; sie erfaßten drei Personen (Substanzen) in ihr, nämlich die ungezeugte, die gezeugte und die hervorgehende, und nannten das Verhältniß der ersten zur zweiten

---

[1]) de div. nat. I. 72. . . ipse est ambitus omnium, quae sunt et quae non sunt, et quae esse possunt et quae esse non possunt, et quae ei seu contraria seu opposita videntur esse, ut non dicam similia et dissimilia. Est enim similium similitudo et dissimilitudo dissimilium, oppositorum oppositio et contrariorum contrarietas. Haec enim omnia pulchra ineffabilique harmonia in unam concordiam colligit atque componit. Nam quae in partibus universitatis opposita sibimet videntur, atque contraria et a se invicem dissona, dum in generalissima ipsius universitatis harmonia considerantur, convenientia consonaque sunt.

[2]) ib. I. 13. Ipsam (divinam naturam) tamen esse, ex his, quae sunt; et sapientem esse, ex divisionibus eorum in essentias, in genera, in species differentiasque numerosque; vivereque eam ex motu omnium stabili et ex statu mobili, rectae mentis contuitu Theologi scrutati sunt. Hic enim ratione causam omnium ter substantem verissime invenerunt. conf. ib. II. 19.

Vater; der zweiten zur ersten Sohn und der dritten zu den beiden ersten Geist[1]).

Gott ist demnach Dreiheit in der Einheit, d. i. drei Substanzen in einer Wesenheit und eine Wesenheit in drei Substanzen oder Personen[2]); daher können wir auch sagen, die Gottheit ist eine durch sich existirende Ursache in drei durch sich existirenden Ursachen[3]). Im Vater nehmen wir an und verehren gläubig die unerzeugte Gottheit, im Sohn die erzeugte Gottheit, im hl. Geist die hervorgehende Gottheit. Es ist daher eine ungeborene und erzeugende substanziale Ursache; eine erzeugte und nicht erzeugende, ebenso eine hervorgehende und nicht unerzeugte,

---

[1]) ib. I. 13. Nam ut diximus, ex essentia eorum, quae sunt, intelligitur esse; ex mirabili rerum ordine, sapientem esse; ex motu, vitam esse repertum est. Est igitur causa omnium creatrixque natura et sapit et vivit. Ac per hoc per essentiam Patrem, per sapientiam Filium, per vitam Spiritum Sanctum intelligi, inquisitores veritatis tradiderunt . . . Unam enim ineffabilem omnium causam, unumque principium, simplex atque individuum, universaleque, quantum divino spiritu illuminati sunt, contemplantes, unitatem dixerunt. Iterum ipsam unitatem non in singularitate quadam et sterilitate, sed mirabili fertilique multiplicitate contuentes, tres substantias unitatis intellexerunt; ingenitam scilicet, genitamque, et procedentem. Habitum autem substantiae ingenitae ad substantiam genitam, Patrem; habitum verum substantiae genitae ad substantiam ingenitam, Filium; habitum vero procedentis substantiae ad ingenitam genitamque substantiam, Spiritum sanctum nominaverunt.

[2]) ib. II. 23. Deus est trinitas et unitas, hoc est, tres substantiae in una essentia, et una essentia in tribus substantiis vel personis. conf. III. 22; homilia in prolog. evang. sec. Joann. p. 286 b — d. — Erigena bezieht substantia und persona gleichbedeutend auf die Personen in der Gottheit, während essentia auf ihre Einheit geht. Er hält sich hierin an die griechischen Theologen, welche *ὑπόςτασις* was im Lateinischen substantia ist, für die Bezeichnung der göttlichen Personen gebrauchten, da *πρόςωπον* durch Sabellius anrüchig geworden war, die Einheit in Gott aber mit *οὐσία* gaben.

[3]) ib. II. 29. M. Non si unum Deum per se existentem in tribus substantiis per se subsistentibus fides fatetur catholica, quid obstat, ne similiter dicamus, unam causam per se existentem in tribus causis per se subsistentibus.

weder erzeugt noch erzeugend, und diese drei substanzialen Ursachen sind eins und eine essentiale Ursache. So sind in der Ursache von Allem eine vorausgehende und zwei nachfolgende Ursachen. Der Vater geht dem Sohn und Geist voraus; denn von ihm ist der Sohn erzeugt und geht der heilige Geist aus und darum wird mit Recht der Vater für die Ursache der Ursachen gehalten, weil er die Ursache der erzeugten und hervorgehenden Ursache ist. Auf solche Weise ist der Vater größer, zwar nicht der Wesenheit, aber der Ursache nach [1]).

Die trinitarische Gottheit denkt Erigena als einen immer sich erzeugenden, aus drei Gliedern oder Momenten bestehenden Organismus. Nicht aus einer gemeinsamen zu Grunde liegenden Substanz treten die drei Personen etwa als Accidenzen und Modifikationen hervor, auch ist nicht der Vater, insofern er die Ursache der zwei andern Personen ist, für die göttliche Wesenheit zu halten, sondern die göttliche Wesenheit — die ganze Gottheit — resultirt erst aus der organischen Einheit der drei Personen. Und in diesem Sinne sagt nun Erigena: Nicht aus einer und einer gemeinsamen Wesenheit ist Sohn und Geist geboren, sondern aus der Person des Vaters. Die Wesenheit der göttlichen Güte ist nicht die dem Vater oder Sohn oder Geist eigenthümliche Substanz, sondern die eine und gemeinsame Natur der drei Substanzen; Vater, Sohn und Geist besitzen eigenthümliche Substanzen. Wenn daher die göttliche Wesenheit, da sie eine und dieselbe ist, weder Vater noch Sohn noch Geist ist, sondern ihre gemeinsame Natur, so folgt, daß nicht von ihr der

---

[1]) ib. II. 30. Est igitur substantialis causa ingenita et gignens; et est substantialis causa procedens et non ingenita, nec genita nec gignens et tres causae substantiales unum sunt et una causa essentialis . . . In causa itaque omnium est causa praecedens et sunt causae sequentes. Pater siquidem praecedit Filium et spiritum sanctum; ab eo enim Filius est genitus et spiritus sanctus est procedens; ac per hoc causa causarum Pater non incongrue reditur. Est enim nascentis causa et procedentis causa. . . . Major quippe Pater est filio, non secundum naturam, sed secundum causam. conf. ib. V. 24. hom. etc. 287 b. Praecedit Pater verbum non natura sed causa.

Sohn geboren wurde noch der Geist procedire. Denn wenn aus ihr der Sohn geboren wurde, würde er nicht aus dem Vater geboren; denn sie selbst ist nicht der Vater; ebenso aber, wenn der Geist aus ihr procediren würde, ginge er nicht aus dem Vater hervor [1]). — Nach dem strengsten Wortlaut der Kirchenlehre ist die Trinität als Selbstgeburt Gottes, als seine Lebensbewegung und sein Lebensprozeß zu denken. Diese Selbstproduktion der Gottheit aber ist nicht abgelaufen und vollendet, sondern vollzieht sich immerwährend, ist ein stets gegenwärtiger und darum ewiger Act; denn das Leben steht niemals still, sondern besteht gerade in seiner Selbsterzeugung und Selbstbewegung. In dieser Weise faßt auch Erigena den trinitarischen Prozeß, wenn er sagt: Ewig bringt der Vater aus seinen geheimen Gründen den Sohn hervor und doch bleibt der Sohn ewig in denselben [2]). Aber diese Bewegung ist zugleich Ruhe [3]).

Die göttliche Einheit und Dreiheit, der immanente trinitarische Lebensprozeß, kann weder vom reinsten Verstand gedacht, noch auch von der ungetrübtesten englischen Intelligenz begriffen werden [4]). Keiner der Menschen oder Engel kennt die Zeugung des Sohnes durch den Vater; nur der Vater und der Sohn kennt

---

[1]) ib. II. 34. Essentia siquidem divinae bonitatis neque propria substantia est Patris, neque Filii, neque Spiritus sancti, sed una atque communis substantiarum trium natura; Pater autem suam propriam habet substantiam, similiter et Filius, similiter et spiritus sanctus suas possident substantias. Si igitur divina essentia, quia una est atque eadem, neque Pater est, neque Filius neque Spiritus sanctus, sed communis eorum natura, sequitur, non ab ea nasci Filium neque Spiritum sanctum procedere. Nam si ex ea Filius nascitur, non ex Patre nascitur; ipsa enim . . . Pater non est; similiter si ex eadem Spiritus sanctus procedit, non ex Patre procedit . . . Non . . ex essentia sed ex substantia Patris et Filius nascitur et Spiritus sanctus procedit.

[2]) ib. II. 20. Et iterum hic intellige secretos paternae snbstantias sinus, ex quibus unigenitus Filius, qui est verbum Patris, natus est et de quibus semper nascitur et in quibus, dum semper nascitur, semper manet.

[3]) expos. in cael. hier. 131a.

[4]) de div. nat. I. 13. comment. etc. 302ab.

sie[1]). Was wir immer von der Trinität der höchsten einfachen Güte sagen oder denken oder erkennen, es sind nur Spuren und Erscheinungen der Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst[2]). Solche Spuren der Trinität entdecken wir allerdings in unserm eignen Geiste, denn unsere Natur ist ein Abbild der göttlichen; doch nur unsere geistige, da Gott ein Geist ist. *Οὐσία, δύναμις* und *ἐνέργεια* essentia, virtus und operatio, Sein, Können und Thun sind die untrennbare und unzerstörbare Trinität unseres Wesens. Sie sind durch eine wunderbare Harmonie der Natur verbunden, so daß sie sowohl als drei eins sind, wie als eins drei. Nicht wie verschiedene Naturen, sondern einer und derselben Natur, nicht wie die Substanz und ihre Accidenzen, sondern als wesentliche Einheit und substanziale Differenz Dreier in Einem sind sie. — Diese Beschaffenheit unsers Wesens ist die Wirkung der ursprünglichen Trinität. Der Vater entspricht dem Sein, der Sohn dem Können, der heilige Geist dem Wirken[3]). Ein anderes Symbol der Trinität findet sich in unserm Selbstbewußtsein. Der Verstand besitzt nämlich die Kenntniß seiner selbst und von ihm geht die Liebe zu sich selbst in seiner Erkenntniß aus, wodurch er selbst und diese verbunden werden. So ist in seiner einfachen Natur dreierlei, nämlich Sein, Erkennen und Lieben[4]).

In der Frage über das Verhältniß des heiligen Geistes zu

---

[1]) ib. II. 20. Nullus quippe hominum, nulla caelestium virtutum generationem verbi a Patre potest cognoscere . . ., sed solus novit, quid genuit, qui genuit . .; similiter quod genitum est, . . . novit eum, qui se genuit.

[2]) ib. II. 35. Nam quaecunque de simplicissimae bonitatis rinitate dicuntur seu cogitantur, seu intelliguntur, vestigia quaedam sunt atque Theophaniae veritatis, non autem ipse veritas.

[3]) ib. I. 62.

[4]) ib. II. 32. Wie die vorige Analogie ihre Quelle in Dionysius hat, so ist in dieser offenbar Augustinus nachgebildet; conf.: Philosophie der Kirchenväter p. 265—267. Eine weitere Analogie findet Erigena im Sprechen; wie der, welcher spricht, nothwendig mit dem Worte, das er spricht, den Hauch hervorstoßt, so bringt Gott der Vater zugleich und auf einmal seinen Sohn hervor und durch ihn seinen Geist. homil. etc. 288 b.

aus den Gründen in Gattungen und Arten hervorgeht [1]). Der Sohn wird von den Griechen Logos genannt, was soviel ist, als Wort, Vernunft, Ursache. Wort heißt er, weil durch dasselbe der Vater sagt, daß Alles werde, denn insofern ist der Sohn das Sprechen selbst; — Vernunft (Vernunftgrund), weil er das ursprüngliche Vorbild aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge ist, weßhalb ihn die Griechen auch als *ἰδέα* i. e. species oder forma bezeichneten. In ihm sah der Vater Alles, was er wollte, daß geschah, bevor es wurde, als ein zu schaffendes. Der Sohn ist endlich auch die Ursache, weil die Gründe von Allem ewig und unveränderlich in ihm subsistiren. Weil er daher sowohl Wort als Vernunft als Ursache ist, so darf man behaupten, daß er einfach und in sich unendlich vielfach die schöpferische Vernunft und Ursache des gegründeten Universums ist. Einfach nämlich, weil die Totalität der Dinge in ihm untheilbar und untrennbar ist; denn er selbst ist die untheilbare und untrennbare Einheit, weil er selbst Alles ist. Vielfach aber wird er genannt, weil er durch Alles in's Unendliche sich ergießt und diese Zerstreuung selbst die Existenz von Allem ist. Weil aber Alles in ihm eins ist, so bleibt er in sich selbst allgemein und einfach. Er umfaßt Alles und erstreckt sich durch Alles d. h. ohne Verzug sieht er Alles und wird Alles in Allem; während er aber in Alles sich ergießt und selbst die Ausbreitung von Allem ist, existirt er dabei doch in sich selbst als vollendetes und als ein mehr als vollendetes und von Allen gesondertes Wesen. Der Logos

---

[1]) homil. etc. p. 287a . . . eo nascente ante omnia ex Patre, omnia cum ipso et per ipsum facta sunt. Nam ipsius ex Patre generatio ipsa est causarum omnium conditio, omniumque, quae ex causis in genera et species procedunt, operatio et effectus.

[2]) de div. nat. III. 9. Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio Deus verbum est. Nam a Graecis *λογος* vocatur, h. e. verbum vel ratio vel causa . . . verbum quidem, quia per ipsum Deus Pater dixit fieri omnia, immo etiam ipse est Patris dicere et dictio et sermo . . . . Ratio vero, quoniam ipse est omnium visibilium et invisibilium principale exemplar, ideoque a Graecis *ἰδέα* i. e. species vel forma dicitur. In ipso enim Pater omnia, quae voluit fieri, priusquam fie-

heißt auch Leben und Licht, weil er das Leben von Allem ist und sich selbst und den Vater der Welt offenbar macht[1]).

Nach diesen Bestimmungen ist der Logos zunächst nichts Anderes, als die Weltidee, die gleich der Weltpotenz ist. „Der Vater konnte im Sohne nichts gründen, was nicht der Sohn selbst wäre; denn wie würde das Wort es dulden, daß in ihm etwas werde, was nicht gleichwesentlich mit ihm ist? Auch das Licht duldet in sich keine von anderswoher aufgenommenen Finsternisse und ebensowenig verträgt die Wahrheit eine Lüge in sich. Was sollte der Vater in seiner Weisheit anders machen, als eben die Weisheit? Nicht wie in einem Raum hat er in ihr Alles gemacht, vielmehr hat er sie zu Allem gemacht[2]). Alles

---

rent, vidit facienda. Causa quoque est, quoniam occasiones omnium aeternaliter et incommutabiliter in ipso subsistunt. Quoniam igitur Dei Filius et verbum, et ratio et causa est, non incongruum dicere, simplex in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa Dei verbum est . . . . . Simplex quidem, quia rerum omnium universitatis in ipso unum individuum et inseparabile est; vel recte individua et inseparabilis unitas omnium Dei Verbum est, quoniam ipsum omnia est. Multiplex vero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia in infinitum diffunditur et ipsa diffusio subsistentia omnium est . . . . Manet ergo in se ipso universaliter et simpliciter, quoniam in ipso unum sunt omnia. Attingit autem a fine usque ad finem et velociter currit per omnia, h. e., sine mora facit omnia et fit in omnibus, omnia et dum in seipso unum perfectum et plus quam perfectum et ab omnibus segregatum subsistit, extendit se in omnia et ipsa extensio est omnia. conf. homil. etc. 289 b.

[1]) hom. 289b.

[2]) de divis. nat. III. 18. Et quid in principio de se genito, in Verbo suo, in Filio suo, sapientia sua Pater conderet, quod ipse Filius non esset? Alioquin non in ipso condiderit, sed extra ipsum, quod aliunde accepit aut de nihilo fecit. Aut quomodo pateretur, fieri in se Verbum, quod sibi consubstiale non esset? Non enim lux sinit in se tenebras aliunde acceptas nec veritas recipit in figmentum . . . Aut quid aliud faceret Pater in sua sapientia, nisi ipsam sapientiam? Numquid quasi in aliquo loco seu spatio, quoddam aedificium fecit Deus in sua sapientia, non ut ipsa substantialiter fieret omnia, sed solummodo contineret omnia, et quasi aliud in alio, in sapientia fierent omnia? Non

aus den Gründen in Gattungen und Arten hervorgeht[1]). Der Sohn wird von den Griechen Logos genannt, was soviel ist, als Wort, Vernunft, Ursache. Wort heißt er, weil durch dasselbe der Vater sagt, daß Alles werde, denn insofern ist der Sohn das Sprechen selbst; — Vernunft (Vernunftgrund), weil er das ursprüngliche Vorbild aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge ist, weßhalb ihn die Griechen auch als ἰδέα i. e. species oder forma bezeichneten. In ihm sah der Vater Alles, was er wollte, daß geschah, bevor es wurde, als ein zu schaffendes. Der Sohn ist endlich auch die Ursache, weil die Gründe von Allem ewig und unveränderlich in ihm subsistiren. Weil er daher sowohl Wort als Vernunft als Ursache ist, so darf man behaupten, daß er einfach und in sich unendlich vielfach die schöpferische Vernunft und Ursache des gegründeten Universums ist. Einfach nämlich, weil die Totalität der Dinge in ihm untheilbar und untrennbar ist; denn er selbst ist die untheilbare und untrennbare Einheit, weil er selbst Alles ist. Vielfach aber wird er genannt, weil er durch Alles in's Unendliche sich ergießt und diese Zerstreuung selbst die Existenz von Allem ist. Weil aber Alles in ihm eins ist, so bleibt er in sich selbst allgemein und einfach. Er umfaßt Alles und erstreckt sich durch Alles d. h. ohne Verzug sieht er Alles und wird Alles in Allem; während er aber in Alles sich ergießt und selbst die Ausbreitung von Allem ist, existirt er dabei doch in sich selbst als vollendetes und als ein mehr als vollendetes und von Allen gesondertes Wesen. Der Logos

---

[1]) homil. etc. p. 287a . . . eo nascente ante omnia ex Patre, omnia cum ipso et per ipsum facta sunt. Nam ipsius ex Patre generatio ipsa est causarum omnium conditio, omniumque, quae ex causis in genera et species procedunt, operatio et effectus.

[2]) de div. nat. III. 9. Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio Deus verbum est. Nam a Graecis λογος vocatur, h. e. verbum vel ratio vel causa . . . verbum quidem, quia per ipsum Deus Pater dixit fieri omnia, immo etiam ipse est Patris dicere et dictio et sermo . . . . Ratio vero, quoniam ipse est omnium visibilium et invisibilium principale exemplar, ideoque a Graecis ἰδέα i. e. species vel forma dicitur. In ipso enim Pater omnia, quae voluit fieri, priusquam fie-

heißt auch Leben und Licht, weil er das Leben von Allem ist und sich selbst und den Vater der Welt offenbar macht[1]).

Nach diesen Bestimmungen ist der Logos zunächst nichts Anderes, als die Weltidee, die gleich der Weltpotenz ist. „Der Vater konnte im Sohne nichts gründen, was nicht der Sohn selbst wäre; denn wie würde das Wort es dulden, daß in ihm etwas werde, was nicht gleichwesentlich mit ihm ist? Auch das Licht duldet in sich keine von anderswoher aufgenommenen Finsternisse und ebensowenig verträgt die Wahrheit eine Lüge in sich. Was sollte der Vater in seiner Weisheit anders machen, als eben die Weisheit? Nicht wie in einem Raum hat er in ihr Alles gemacht, vielmehr hat er sie zu Allem gemacht[2]). Alles

---

rent, vidit facienda. Causa quoque est, quoniam occasiones omnium aeternaliter et incommutabiliter in ipso subsistunt. Quoniam igitur Dei Filius et verbum, et ratio et causa est, non incongruum dicere, simplex in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa Dei verbum est . . . . . Simplex quidem, quia rerum omnium universitatis in ipso unum individuum et inseparabile est; vel recte individua et inseparabilis unitas omnium Dei Verbum est, quoniam ipsum omnia est. Multiplex vero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia in infinitum diffunditur et ipsa diffusio subsistentia omnium est . . . . Manet ergo in se ipso universaliter et simpliciter, quoniam in ipso unum sunt omnia. Attingit autem a fine usque ad finem et velociter currit per omnia, h. e., sine mora facit omnia et fit in omnibus, omnia et dum in seipso unum perfectum et plus quam perfectum et ab omnibus segregatum subsistit, extendit se in omnia et ipsa extensio est omnia. conf. homil. etc. 289 b.

[1]) hom. 289 b.

[2]) de divis. nat. III. 18. Et quid in principio de se genito, in Verbo suo, in Filio suo, sapientia sua Pater conderet, quod ipse Filius non esset? Alioquin non in ipso condiderit, sed extra ipsum, quod aliunde accepit aut de nihilo fecit. Aut quomodo pateretur, fieri in se Verbum, quod sibi consubstiale non esset? Non enim lux sinit in se tenebras aliunde acceptas nec veritas recipit in figmentum . . . Aut quid aliud faceret Pater in sua sapientia, nisi ipsam sapientiam? Numquid quasi in aliquo loco seu spatio, quoddam aedificium fecit Deus in sua sapientia, non ut ipsa substantialiter fieret omnia, sed solummodo contineret omnia, et quasi aliud in alio, in sapientia fierent omnia? Non

was im Wort gemacht worden ist, ist Leben und vernünftiges und ewiges Leben, ohne Anfang und Ende. Auch der Körper und jede sinnliche Natur ist in ihm vernünftig und lebendig. Alle Kreatur ist in ihm; im Worte ist und lebt Alles ewig[1]). Anders sind die Dinge in der Wirklichkeit, anders causaliter im Logos. Dort sind sie in Zeiten und Räumen getrennt, in ihm aber sind sie über alle Zeiten und Räume in einer innigen Einheit. Wie in der Sonne alle Farben und Formen der sinnlichen Dinge enthalten sind und daraus hervorgehen, und in einigen Samen die schöne und zahllose Vielheit der Pflanzen, Früchte und Thiere gegeben ist, wie die vielfachen Regeln in der Kunst des Künstlers eins sind und in seinem Geiste leben, wie eine unendliche Zahl von Linien in einem Punkt existirt, auf solche Weise lebt Alles im Logos[2])." — Der Logos geht aber nicht auf in der Weltidee, sondern er ist selbst das ewige Wissen um die Welt und darum Weltsubject und Persönlichkeit. Er hat Alles gesehen, was er machte und was in ihm gemacht worden ist[3]). Dann aber will Erigena doch noch einen Unterschied zwischen dem Logos und den Dingen in ihm festgehalten wissen, wenn er sagt, nichts ist ihm gleichewig oder gleichwesentlich, außer der Vater und der vom Vater durch ihn ausgehende hl. Geist[4]).

Das geschaffene Sein ist in seinem Grunde eine ewige Vernunft, weßhalb auch Vernunft und Grund identisch sind und es

---

sic docet ratio, sed sic: Omnia in sapientia fecisti, h. e. sapientiam tuam omnia fecisti.

1) ib. V. 24. D. Absit a corde fidelium hoc existimare, ut omne, quod in Verbo Dei factum est, vita non sit et vita sapiens et aeterna, absque ulla temporali inchoatione, absque ullo temporali termino. Nam et corpora omnisque sensibilis creatura in ipsa vita sapiens et aeterna est . . . conf. homil etc. 288 c. d.

2) homil. in sanct. evang. sec. Joan. p. 288—289 d—b.

3) de div. nat. IV. 9. Ut enim sapientia creatrix quod est verbum Dei, omnia, quae in ea facta sunt, priusquam fierent, vidit . . . . conf. ib. III. 17.

4) homil. etc. 287 d . . . et nihil ei coaeternum vel consubstantiale intelligitur vel coëssentiale praeter suum Patrem et S. Spiritum a Patre per seipsum procedentem.

ist ferner, da dieser Grund der Inhalt des Logos ist, in demselben ein Moment des göttlichen Lebens selbst. Diese Vernunft ist aus der absoluten Macht des Seins, aus dem Anfang schlechthin oder aus dem Vater geboren, der, wenn er für sich gedacht und von seinem Sohne isolirt werden könnte, ähnlich wie in der neuplatonischen Lehre von der absoluten Monas, wohl auch von Erigena als bewußtlos und darum als nächtiger und dunkler Urgrund gefaßt werden müßte, da erst mit der Geburt oder der Zeugung des Sohnes als der Weisheit der Tag des Bewußtseins und der Vernunft sich in Gott anzündet. — Der trinitarische Proceß bezieht sich bereits wesentlich auf die Welt, weil darin sich eben die Weltursache setzt; denn die Geburt des Sohnes ist die Geburt der Weltidee, in welcher der Vater sich selbst, den Reichthum und Inhalt seines Wesens erkennt. Aber auch der Sohn erkennt sich selbst und weiß in seinem Selbsterfassen den Vater, so daß auf solche Weise ein höchst gesteigertes Bewußtsein in der Trinität, in der natura creans et non creata sich findet, da jede der drei Personen wissend ist. — Die Weltidee ergibt sich als ein constitutives Moment der Gottheit selbst und ruht demnach nicht auf sich, sie ruht zunächst im Bewußtsein des Sohnes, welcher der sie begreifende und umfassende Verstand ist, dieser Verstand aber ruht auf einer andern Kraft, nämlich auf dem Vater, der um den Sohn und in ihm um die Welt und um sich weiß. So erscheinen die Personen der Trinität gleichsam nur als die Gefäße und Formen für den Inhalt der Welt, deren Produktion — die Schöpfung — nach allem als eine bewußte That gedacht werden muß. „Alles hat der Herr gesehen, was zu schaffen war; denn nicht unwissend und ohne Voraussicht schuf er, was er schaffen wollte [1]."

Ueber dem, allerdings nicht für die Gottheit, wohl aber für uns dunklen Abgrund der ursprünglich im Sohne gesetzten

---

[1]) de div. nat. III. 17. Confectum est autem inter nos, Deum vidisse, quae facienda erant, non enim ignorans fecit aut non praevidens quod facere voluit.

Ideen und Potenzen schwebt nun die dritte Person, der hl. Geist.[1]). Was der Vater im Sohne schafft und dieser in sich enthält, das vertheilt der hl. Geist; er ordnet die Welt der Urgründe; denn in unausgeschiedener Einheit, als ächte Keimgestalt, lag Alles im Wort, nämlich allgemein, wesentlich und einfach. Der Geist führt die gesetzten Potenzen und Ideen zu fruchtbaren Wirkungen, er theilt die allgemeine Weltmöglichkeit in Gattungen, Arten und Individuen, d. h. er verwirklicht die ideale Welt[2]); denn das Allgemeine wird im Einzelnen wirklich.

Der Geist ist nach Erigena's Lehre die ausführende Causalität in der Gottheit, der Spender des Lebens, der allgemeine Lebenshauch, die causa creans et non creata, insofern sie die Weltidee in die Wirklichkeit überführt. Da er als Person gedacht ist, so schwebt er wissend über den Urgründen und ist demnach auch sein Wirken ein bewußtes Handeln. Der Geist realisirt eigentlich den Logos; nicht nur, insoferne dieser Idee und Potenz der Welt ist, sondern auch darin, daß er die geistigen Samen, die jener in der Oekonomie des göttlichen Reiches auf Erden ausstreut, zur Entwicklung und Reife bringt. Alle Gründe der Natur und Gnade verwirklicht der hl. Geist[3]). — Er ist eigent-

---

[1]) ib. II. 19. Spiritus . . Dei super tenebrosam abyssum causarum omnium primordialiter factarum superfertur.

[2]) ib. II. 22. (Theologia) Patri dat omnia facere, Verbo dat omnes, in ipso universaliter, essentialiter, simpliciter, primordiales rerum causas aeternaliter fieri; Spiritui dat ipsas primordiales causas, in verbo factas, in effectus suos fecundatas distribuere, h. e. in genera et species, numeros differentiasque; sive coelestium et spiritualium essentiarum corporibus omnino carentium, seu purissimis spiritualibusque corporibus ex catholicorum elementorum simplicitate factis adhaerentium, seu sensibilium hujus mundi visibilis nniversalium vel particularium separatarum locis, temporibus mobilium, qualitate et quantitate differentium.

[3]) ib. II. 32. Spiritus causa est divisionis et multiplicationis distributionisque causarum omnium, quae in Filio a Patre factae sunt, in effectus suos et generales et speciales et proprios secundum naturam et gratiam.

lich der Spender der Gnadengaben und wird darum selbst die Gnade genannt[1]. Wie der Geist die trinitarische Weltursache erst abschließt und vollendet, so ist er auch das die Weltwirkung, die natura creata et non creans, vollendende und damit abermals das die Gottheit abschließende Princip; denn — das liegt unmittelbar in Erigena's Lehre und er spricht es auch entschieden aus — in der Realisirung der Welt verwirklicht sich die Gottheit selbst; indem ja in ihr erst der Sohn, insofern er Potenz der Welt ist, wirklich wird. Freilich muß dieser Satz wieder durch die Reflexion eingeschränkt werden, daß Erigena eigentlich die ideale Welt für höher als die gegenwärtige hält.

Ein Analogon dieses göttlichen Proceßes, in welchem der Vater im Sohn Alles setzt und der Geist alles im Sohn Gesetzte ordnet und besondert, ist auch in unserm Erkennen gegeben; denn Alles, was unser Intellect von Gott und den Ursachen der Dinge ergreift, legt er in der Vernunft in allgemeinen Anschauungen nieder, welche dann das reflektirende, diskursive Erkennen in einzelne Definitionen und bestimmte Begriffe faßt[2].

Wir haben aber gesehen, daß Erigena die Kategorien in der Gottheit läugnet; damit nun scheint er die Trinität selbst zu läugnen, denn diese ist ja eben Relation verschiedener Momente oder Personen in Gott. Ueberhaupt aber bedroht er die kirchliche Fassung der Trinitätslehre entschieden, wenn er sagt, daß wie Abraham nur im Verhältniß zu Isaak Vater und dieser im Verhältniß zu jenem Sohn genannt würde, keinem aber an sich diese Bezeichnung zukomme, so auch in der göttlichen Natur Vater und Sohn nur Namen seien, die nicht auf ihr Wesen gehen[3].

---

[1]) hom. etc. 206 b. Caritas namque spiritus, qui distributor et operator donationum gratiae, gratia solet appellari.

[2]) de div. nat. II. 24.

[3]) ib. I. 13. De substantia Abraham, i. e. de speciali ejus persona Abraham dicitur, de relatione vero ejus ad suum filium Isaac patrem vocari, nemo bene intelligentium dubitarit. Eodem modo de Isaac intelligendum. — Non potes negare, talia nomina, i. e. patrem et fi-

Wie aber diese Dreiheit der göttlichen Personen eine innige Einheit ist, so gehen auch ihre Thätigkeiten und Wirkungsweisen wieder zur Einheit zusammen: „Obschon das göttliche Wirken, in welchem Alles gegründet wurde, von den Theologen der hl. Schrift gemäß als ein dreifaches betrachtet wurde, denn der Vater schafft, der Sohn wirkt, der Geist ordnet Alles — so ist es doch nur eine und dieselbe Thätigkeit der höchsten und heiligen Trinität; denn was der Vater schafft, schafft sowohl der Sohn als der hl. Geist und was im Sohn geschaffen worden ist, ist auch im Vater und Geist geschaffen worden; da ja, wenn der Sohn im Vater ist, Alles, was im Sohn geschaffen worden ist, nothwendig im Vater sein muß; denn es widerspricht der Vernunft, daß wir annehmen, der Sohn sei allein im Vater, das aber, was der Vater im Sohne schuf, sei nicht im Vater. In ähnlicher Weise wird auch im Vater und Sohn gepflegt und geordnet, was der Geist pflegt und ordnet [1]).

Die Gottheit ist in aller Pluralität eine höchste — freilich unser Begreifungsvermögen überragende — Einheit. [2]). Gott

---

lium, relativa esse non substantiva. Si ergo — in nostra natura non substantialiter, sed relativa tales voces praedicantur, quid summus dicturi de summa essentia, in qua substantiarum inter se invicem relationis vel habitudinis talia nomina S. scriptura constituit. D. non potest, sive in divina, sive in humana natura relationis nomen in substantia seu essentia recipi.

[1]) ib. III. 17. Quamvis enim divina operatio, in qua condita sicut omnia, tripliciter scriptura perhibente a theologis consideretur; Pater enim facit, in Filio fiunt, Spiritu sancto distribuuntur: una tamen atque eadem summae sanctaeque Trinitatis est operatio. Quod enim Pater facit et Filius facit et spiritus sanctus facit, et quod in Filio factum est, in Patre et Spiritu sancto factum est. Siquidem si Filius in Patre est, omne, quod in Filio factum est, in Patre esse necesse est. Nam rationi non convenit, ut intelligamus Filium ipsum solum in Patre, ea vero, quae Pater in Filio facit, in Patre non esse. Similiter quod Spiritus sanctus nutrit et distribuit, a Patre et Filio nutritur et distribuitur. conf. ib. II. 19. et II. 20.

[2]) ib. III. 22. Summa sanctaque Trinitas non est unum et unum et unum, sed simplex et individuum unum in tribus inseparabilibus sub-

selbst ist nur Einer und alle seine Vermögens- und Wirkungsweisen sind in ihm völlig eins und identisch. Er ist einfach und mehr als einfach, denn er ist die Einfachheit alles Einfachen[1]). — Die göttliche Natur als einfach und als mehr, denn als einfach, ist von allen Accidenzen frei und mehr als frei[2]). Alles, was in Gott ist, ist Gott; daher ist Gott und sein Wille identisch, sein Sein und sein Wollen in ihm nicht verschieden[3]); ebenso auch sein Handeln und Wollen nicht[4]). Im Worte ist das Sein und das Befehlen, daß Alles sei, identisch[5]). Was für Gott das Sein ist, das ist ihm auch das Wissen, und was ihm das Wissen ist, das ist ihm auch das Bestimmen. Mit Recht wird daher jede Vorherbestimmung Vorherwissen genannt[6]). Wenn vor der Zeitlichkeit nur Gott war, Niemand aber läugnen kann, daß vor aller Kreatur eine Vorherbestimmung Gottes ist, so ergibt sich, daß die Vorherbestimmung Gottes Gott selbst ist und zu seiner Natur gehöre[7]). Wenn aber Gott und sein Vorherwissen identisch ist, so ist es nothwendig Wahrheit, d. h. es muß sich ereignen, was er vorausweiß[8]). Ursache und Providenzsein ist bei Gott eins. Für Gott ist nicht das Wollen

---

stantiis et illud unum multiplex virtute est, in numero, et non aliquid unum est, sed universaliter et infinite unum et super omne unum, quod dici vel intelligi potest. . . .

[1]) ib. I. 72. . . . . Fatetur enim (vera ratio) . . Deum . . simplicem et plus quam simplicem, omnium enim simplicium simplicitas est.

[2]) ib. III. 8. Natura enim ipsius simplex est et plus quam simplex omnibusque accidentibus absoluta et plus quam absoluta.

[3]) de praedest. c. II. 1. Si omne, quod in Deo est, Deus est, voluntas autem Dei in Deo est: Deus est igitur Dei voluntas. Non enim aliud est ei esse et velle, sed quod est esse, hoc est et velle.

[4]) de div. nat. II. 19. Non aliud est Patrem velle omnia fieri et aliud Patrem in Filio omnia facere, sed unum atque id ipsum est, Patrem velle et Patrem facere, ipsius enim actio suum velle est. conf. ib. I. 12. I. 73. I. 77.

[5]) ib. III. 21. Id ipsum namque in Verbo et esse est et omnia esse jubere.

[6]) de praed. II. 2.

[7]) ibidem.

[8]) ib. c. XV.

ein anderes und das Vorherbestimmen ein anderes, weil er Alles, was er machte, durch Vorherbestimmung wollte und durch Wollen vorherbestimmte [1]).

Aus dieser Einfachheit Gottes und Identität aller seiner Potenzen resultiren nun sogleich höchst wichtige Consequenzen. Zuerst jene, die wir schon bei Gelegenheit der Darstellung der Schrift de praedestinatione zu erwähnen hatten, die aber hier um des organischen Zusammenhangs willen wiederholt werden muß, und die ich nicht umhin kann noch einmal näher zu erläutern, weil sie zu den größten Gedanken gehört, die die Philosophie jemals ausgesprochen hat. Ist bei Gott Wissen, Wollen und Vorherbestimmen identisch, so kann in ihm keine Idee des Bösen vorhanden sein, weil er sonst das Böse wollen und in der Weltordnung als nothwendiges Moment vorherbestimmen, daher selbst der Urheber desselben sein würde. „Das Sein der Dinge ist ja nichts Anderes als ihr Gewußtsein im göttlichen Geiste [2]).“ Der Logos müßte, da die Weltidee der Inhalt seiner Natur ist, selbst das Böse in sich tragen und so wäre in der Gottheit selbst das Böse gegründet und enthalten, was aber offenbar ihrem Begriff widerspricht. So folgt denn mit zwingender Evidenz, daß Gott um das Böse nicht wissen kann. Die ideale Welt, die der Vater ewig im Sohn und mit dem Sohn hervorbringt und welche der Geist organisirt und verwirklicht, ist ein Vernunftsystem und darum zugleich eine moralische Ordnung, da das Vernünftige, wie das Sein, so auch das Gute ist. Sie ist aber, wenn wir schärfer zusehen, auch die allein mögliche, weil die Vernunft mit der Möglichkeit identisch und darum das Prinzip des Seins selbst ist. Das Böse, das der Unvernunft gleich-

---

[1]) ib. c. III. 1. Non enim Deo aliud est velle, aliud praedestinare, quoniam omne quod fecit, praedestinando voluit et volendo praedestinavit.

[2]) de div. nat. V. 27. Quid enim aliud sunt omnia, nisi eorum in divino animo scientia? . . . . divina namque scientia causa est existentium ideoque, quicquid novit, necesse est in natura rerum fieri. conf. ib. II. 20.

kommt, kann darin keine Stelle finden. Gott weiß nur um diese vernünftige und moralische Weltordnung. „Gott, sagt Erigena, weiß nichts anderes, als das, dessen Gründe er in sich ewig schuf und erkennt, denn, wovon er auf natürliche Weise die Kraft ist, davon besitzt er auch wesentlich die Kenntniß[1])." Er ist, um mit andern Worten dieß auszudrücken, sich nur selbst Objekt.

Innerhalb dieser Weltordnung ist die Möglichkeit der Freiheit in der vernünftigen Kreatur angelegt; wie aber dieselbe sich realisirt, ob sie das Weltgesetz in sich aufnimmt und dadurch mit dem Universum sich in Harmonie setzend die Beseligung sich erwirbt, oder ob sie sich dagegen auflehnend im vergeblichen Widerstande ihre Bestrafung findet, das weiß Gott nicht und braucht er auch nicht zu wissen. Er weiß nur um diese Ordnung und um ihre ewige Erfüllung; denn immer wird das Gesetz der Welt sich realisiren und siegend behaupten, ob sich die kreatürliche Freiheit positiv oder negativ dagegen verhalte; es wird sich an dem positiven Verhalten als Beseligung, an dem negativen als Bestrafung realisiren. Der Sieg des Guten oder der Vernunft ist in einer vernünftigen und, was damit gleichbedeutend ist, in einer moralischen Weltordnung ewig gesichert. Gutes und Böses dienen hier gleich sehr ihrer Offenbarung und damit zugleich der Offenbarung der Gerechtigkeit. Es ist nicht nothwendig, daß Gott um die bösen Handlungen weiß, um sie durch einen speziellen und außerordentlichen Akt seiner Allmacht zu bestrafen und in ihren Folgen zu vereiteln, in der einmal gesetzten moralischen Weltordnung bestrafen sich die bösen Handlungen selbst und vernichten sich ihre Folgen selbst, um so mehr als das Böse nichts Positives, sondern nur Negatives ist, dessen Eitelkeit offenbar werden muß. Ebenso belohnt sich in ihr das Gute selbst; denn wie Sünde und Strafe,

---

[1]) ib. II. 28 . . . dicitur Deus ignorare alia praeter ea, quorum rationes in seipso aeternaliter et fecit et cognoscit. Quorum enim naturaliter habet virtutem, eorum essentialiter possidet scientiam. — Damit stimmt es nicht zusammen, wenn Erigena wieder sagt, daß Gott Vieles vorauswußte, wovon er die Ursache nicht ist, wie z. B. den Sündenfall. ib. IV. 14.

so stehen auch Tugend und Belohnung in einem Causalnexus. In der Strafe oder Belohnung, in der Verdammniß oder Beseligung wird dem handelnden Subjekte nur das innerste Wesen seiner That offenbar; den diese ist für den Geist nichts Aeußerliches und Gleichgültiges, vielmehr zugleich eine innere Lebensgestaltung, in die er sich einführt und die er auch in sich erfährt. — An diesem Gedanken der Immanenz der göttlichen Weltregierung, wenn er ihn auch nicht bis zum Ende hinaus zu durchdenken vermag, besitzt Erigena den Fundamentalgedanken aller Philosophie ohne den sie gar nicht möglich ist. Was der vorstellende oder bloß verständig reflektirende Mensch zu einem Auswärtigen macht, das erkennt der speculative Denker als ein innerlich Gegenwärtiges. Es hieße die göttliche Weisheit des Weltplanes läugnen, wollte man annehmen, daß Gott immer von außen her nachhelfend und corrigirend in das kosmische Leben eingreifen müßte, und es hieße geradezu Atheismus lehren, wollte man annehmen, daß ohne solche außerordentlichen Eingriffe Gottes der Gute etwa unbelohnt und der Böse ungestraft oder jener gar unglücklich und dieser selig sein könnte. Wäre Belohnung und Bestrafung erst ein äußerlich herankommendes Accidenz für den Guten und Bösen, so müßte Gott ja auch den Guten unselig und den Bösen selig machen können. Eine solche Ansicht involvirt aber auch eine Aufhebung des obersten Naturgesetzes, des Gesetzes der Causalität, wonach jede Ursache die ihr entsprechende Wirkung haben muß. Wie kein Organismus von außen her auf dem Wege mechanischer Composition hergestellt werden kann, sondern sich nur innerlich wieder am Leben entzündet, so kann er auch nicht von außen her restaurirt oder regenerirt werden, sondern wie er den Fond seines Lebens überhaupt in sich trägt, so muß er sich auch selbst wieder erneuern, gleichsam von neuem selbst gebären und selbst gestalten. Das Gleiche gilt aber gewiß auch vom allgemeinen kosmischen Organismus, daß er in sich die Quelle seiner Selbstgestaltung und Selbsterhaltung trägt. — Mit diesem großen Gedanken der moralischen Weltordnung aber wird auch Alles bloß Natürliche vergeistigt; denn damit werden die Naturgesetze selbst unter den Gesichtspunkt der Moral gestellt und es dürfte sich zeigen, daß die

Naturordnung nicht bloß den Rückschluß auf einen intelligenten, sondern auch auf einen moralischen Welturheber erlaubt.

Dadurch nun, daß er das Böse nicht weiß, sondern nur um die unzerstörbare Existenz und den beständigen Sieg der ewigen Vernunft in der Welt, und daß er durch dieß sein Wissen sie gleichsam fortwährend setzt und befestigt, weil ja sein Wissen Sein setzend ist und selbst das Sein der Dinge ist, ist Gott auch der Selige. In diesem Siege der ewigen Vernunft aber wird nun Gottes Macht und Herrlichkeit offenbar und erscheint er als Ziel und Zweck der Welt, der sich in Guten und Bösen mit und ohne den Willen der vernünftigen Creatur immerfort erfüllt. Noch mehr als in den Guten, wo sie sich als beseligende Güte erweist, wird Gottes Macht und Herrlichkeit in den Bösen kund, denn da sie trotz ihres Widerstrebens ihm dennoch dienen müssen, so wird an ihrem Widerstand die Stärke derselben nur um so deutlicher erkannt. Auf solche Weise zeigt sich, daß die Welt immer auf Gott bezogen und darum das Relative ist, das in Allem nur ein Mittel für seine Offenbarung und Verherrlichung ist. In diesem Sinne und wohl mit Recht behauptet Erigena, daß es nur eine Prädestination gebe, nämlich eine zum Guten oder im esoterischen Verstande seines Systems ausgedrückt, nur die Gottheit ist der Zweck und das Ziel der Welt, nur sie hat die Kreatur zu verwirklichen.

Es ist kein erschreckender Einwurf gegen obige Theorie, wenn man sagt, daß Gott um das Böse nicht wissend nicht allwissend sei, da uns der Begriff des Bösen dasselbe als ein Nicht-Sein ergibt und offenbar ein Wissen des Nichts gleich dem Nichtswissen ist. — Erigena sagt: Gott kennt das Böse nicht, weil sein Wissen ein einfaches ist und nur ein Wissen vom substanzialen Gut, d. h. um sich selbst allein; denn er allein ist das substanziale Gut durch sich selbst, die übrigen Güter sind aber nur durch Theilnahme an ihm gut. Gott weiß daher das Böse nicht, weil, wenn er das Böse wüßte, in der Natur der Dinge nothwendig Böses sein müßte, da ja das göttliche Wissen von Allem, was ist, die Ursache ist. Nicht deßhalb nämlich weiß Gott das, was ist, weil es existirt, sondern deßhalb existirt es, weil Gott es weiß. Die

Ursache der Wesenheit desselben ist das göttliche Wissen und darum wenn Gott das Böse wüßte, so würde es in irgend Einem substanziell und erkannt, wäre das Böse theilhaft des Guten und würde aus der Tugend und Güte Laster und Bosheit hervorgehen, was nach der wahren Vernunft unmöglich ist [1]). Und wieder: Wenn Gott vom Bösen und Uebel wüßte, so würde es substanziell existiren und nicht der Ursache entbehren. Nun entbehrt es aber der Ursache und ist darum in dem Reiche der als wesentlich gegründeten Natur nicht und deßhalb dem göttlichen Wissen fremd; denn dieses ist die Ursache des Wirklichen und, was es weiß, muß darum nothwendig in der Natur der Dinge sich ereignen. Gott weiß demnach die bösen Engel und Menschen und alle Uebertreter des Gesetzes nicht; nur um ihre Substanzen, und um Alles, was er in ihnen hervorbrachte, und was in ihnen existirt, weiß er; was aber durch ihre verkehrten Triebe der von ihm gegründeten Natur hinzutritt, dieß weiß er durchaus nicht, denn was er nicht hervorbrachte, ist seiner Kenntniß durchaus fremd [2]).

---

[1]) ib. II. 28. Malum non cognoscit, quia ejus cognitio simplex est et a solo substantiali bono, h. e. a seipso formatus solus enim ipse est substantiale bonum per se ipsum; cetera vero bona ipsius participatione bona sunt. Deus itaque malum nescit. Nam si malum sciret, necessario in natura rerum malum esset. Divina siquidem scientia omnium, quae sunt, causa est. Non enim ideo Deus scit ea, quae sunt, quia subsistunt, sed ideo subsistunt, quia Deus ea scit. Eorum enim essentiae causa est divina scientia ac per hoc si Deus malum sciret et particeps boni malum esset, et in virtute et bonitate vitium et malitia procederent, quod impossibile esse, vera edocet ratio.

[2]) ib. V. 27. M. Divinus itaque animus nullum malum nullumque malitium novit. Nam si nosset, substantialiter extitissent, neque causa carerent. Jam vero et causa carent, ac per hoc in numero conditarum naturarum essentialiter non sunt, ideoque omnino divina alienantur notitia. D. Aliter intelligi vera non sinit ratio. Divina namque scientia causa est existentium, ideoque, quicquid novit, necesse est in natura rerum fieri. Quod autem in natura rerum non invenitur, nullo modo in divina scientia inveniri possibile est. M. Deus itaque impios nescit et angelos et homines, omnesque divinae legis praevaricatores. D. Illorum substantias omneque quod in eis fecit, et in ipso subsistit, novit: quod autem illorum perversis motibus naturae ab ipso substi-

Aus der absoluten Einfachheit Gottes, wonach in ihm Sein, Wissen, Wollen und Handeln identisch sind, folgt weiter die Ewigkeit der Welt und zwar zunächst nur die Ewigkeit der idealen Welt, sodann abermals ihre Wesenseinheit mit ihm.

Das ist ganz offenbar, daß die göttliche Güte das, was zu thun war, gesehen hat und zwar immer gesehen hat. Und sie sah nichts Anderes und brachte nichts Anderes hervor, sondern das, was sie immer als ein hervorzubringendes sah, brachte sie auch hervor. Denn in ihr geht das Sehen nicht dem Wirken voraus, weil Sehen und Wirken gleich ewig ist, zumal, da ihr Sehen und Wirken nicht zweierlei, sondern eins sind. Die Gottheit nämlich sieht durch Wirken und wirkt durch Sehen; denn dieß folgt aus der Einfachheit der göttlichen Natur[1]). Alles, was Gott schuf, schuf er mit seinem Willen und es ist vernunftgemäß anzunehmen, daß Gott seinen Willen auch immer wußte. Alles, was Gott schuf, weiß er als seinen Willen, weil er Alles mit seinem Willen schuf. Gott war aber niemals ohne seinen Willen, denn Alles, was er besitzt, besitzt er immer und unveränderlich, weil nichts zu ihm hinzutreten kann. Immer hatte er demnach die Strebungen seines Willens und sah sie auch immer, sie sind ewig, wie er selbst. Aber er besaß auch das immer, was er immer wollte und immer sah; denn für ihn ist nichts zukünftig und er erwartet nicht, daß das, was er will, erst geschehe; ihm ist Alles gegenwärtig — sein Wille ist die Ursache, das Sehen, die Wirkung und Vollendung von Allem. Ohne Verzug wird

tutae accidit, omnino ignorat. Nam quicquid non fecit, sua scientia penitus alienum est.

[1]) ib. III. 17. M. Ad purum, ut opinor, deduximus, divinam bonitatem vidisse et semper vidisse ea, quae facienda erant . . . Et non alia vidit et alia fecit, sed ea, quae semper vidit facienda, fecit . . . Et omnia, quae semper vidit, semper fecit. Non enim in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio, praesertim dum non aliud ei est videre et aliud operare, sed ipsius visio ipsius est operatio. Videt enim operando et videndo operatur . . . . De simplicitate divinae naturae discussum, quod non in ea vere ac proprie intelligitur, quod ab ea alienum sit et non ei coessentiale et quoniam omnia vere ac proprie intra eam intelliguntur esse. conf. ib. II. 21.

was er als ein Werden-Sollendes sieht. In dem Moment, wo er es sieht, will er es auch. Aber wenn Alles, von dem er will, daß es geschieht und was er als ein Geschehen-Sollendes sieht, nicht außer ihm ist; denn sein Wollen und Sehen kann nicht außer ihm, sondern muß in ihm sein, und wenn ferner nichts in ihm ist, was er nicht selbst ist, so folgt, daß Alles, was er sieht und will, mit ihm gleichewig ist, wenn Gottes Wille, Sehen und Sein eins sind[1]). Gott war nicht, bevor er Alles machte; denn wäre er vorhergewesen, so würde das Schaffen des Alls zu ihm hinzukommen, und wenn dieß der Fall wäre, würde Bewegung und Zeit in ihm erkannt; denn er würde sich ja bewegen, das zu schaffen, was er noch nicht geschaffen hatte, und der Zeit nach würde er seiner Handlung vorausgehen, welche dann nicht gleichwesentlich und gleichewig wäre. Gleich ewig und gleich wesentlich mit Gott ist sein Thun, darum ist Gott und sein Han-

---

[1]) ibidem. D. Si enim voluntate omnia fecit et nulla contradicit ratio, cognoscere autem suam voluntatem Deum semper pium dicere et justum est; unumquodque vero eorum, quae facta sunt, volens fecit, igitur ut suas voluntates Deus cognoscit ea, quae sunt, quoniam et volens ea, quae sunt, fecit . . . D. . . omne siquidem, quod habet, semper et immutabiliter habet, quoniam nihil ei accidit. Ideoque aut nunquam habuit suas voluntates, aut, si habuit, semper eas habuisse nullo modo dubitandum. M. Deus itaque semper voluntates suas habuit, easque semper vidit . . divinae ergo voluntates aeternae sunt, quoniam ipse, cujus voluntates sunt, aeternus est . . . . Clare quidem intelligis, ut reor, Deo nihil esse futurum, dum omnia tempora inter seipsum concludat, ut omnia, quae in eis sunt. . . Omnia itaque, quae facere voluit, in suis voluntatibus semper habuit, non enim in eo praecedit velle id, quod vult fieri: ipsius enim voluntati coaeternum est. Siquidem non exspectat fieri, quod vult quasi futurum, cui omnia praesentia sunt, cujus voluntas causa omnium est, et visio et effectus et perfectio. Fit enim, nulla mora interposita, quod videt faciendum. At si voluntas ejus visio voluntas, omne quod vult fieri, subtracto omni intervallo fit. At si omne, quod vult fieri et faciendum videt et non extra se est, quod vult et videt, sed in se, nihilque in ipso est, quod ipse non sit, sequitur, ut omne, quod videt et vult, coaeternum ei intelligatur, si voluntas ejus visio et essentia unum est.

deln eins. Wenn wir daher hören, Gott schaffe Alles, so dürfen wir nichts anderes darunter verstehen, als daß Gott in Allem sei, als die Essenz von Allem sich setze[1]). War Gott immer Herr und Schöpfer, so konnte ihm auch die ihm dienende Kreatur niemals fehlen, denn nicht ist dem Schöpfer von Allem das Geschaffen haben ein Hinzukommendes, sondern nur durch seine Beständigkeit allein überragt er und geht er seiner Schöpfung voraus. Nicht der Zeit nach, nur als Schöpfer und Herr, also als Princip geht er der Kreatur voraus[2]).

Wenn einmal das Absolute in einer zeitfreien Gegenwart und unbewegten Ewigkeit gedacht wird, so ist die Ewigkeit der Weltschöpfung nur eine nothwendige Consequenz, ohne deren Annahme man auch die erstere Behauptung wieder fallen lassen müßte; denn durch den Eintritt einer neuen Bewegung in das göttliche Leben würde dasselbe in den Fluß der Succession gebracht und den Dimensionen der Zeit selbst unterworfen. Das Absolute aber ist dieses nur durch die Ueberwindung der Endlichkeit und darum auch nur durch die Ueberwindung der Zeit, die es als ewiges in sich trägt und aus sich hervorgehen läßt, ohne doch von ihr selbst beherrscht und gebunden zu sein, und darum muß wenigstens vom göttlichen Standpunkte aus die Ewigkeit des Weltschaffens als eines göttlichen und absoluten Thuns behauptet werden, womit indeß das letzte Wort in dieser Frage noch keineswegs gesprochen oder dieselbe schon gelöst ist. Für Erigena ist diese Consequenz schon dadurch gegeben, daß er die Gottheit nur als Weltursache

---

[1]) ib. I. 72. M. Deus ergo non erat, priusquam omnia faceret. D. Non erat. Si enim esset, facere omnia ei accideret. Et si ei accideret omnia facere, motus et tempus in eo intelligerentur. Moveret enim se ad ea facienda, quae jam non fecerat, temporeque praecederet actionem suam, quae nec sibi coessentialis erat, nec coaeterna. M. Coaeternum igitur est Deo suum facere et coessentiale. Non ergo aliud est Deo esse et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere . . . . cum ergo audimus Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere quam Deum in omnibus esse, h. e. essentiam omnium subsistere.

[2]) ib. V. 24.

denkt und daher ihr einen rein immanenten Kreis der Lebensbewegung, der durch keine Beziehung zur Welt durchbrochen ist, nicht vindiziren kann. Selbst der trinitarische Proceß steht, wie wir gesehen haben, in dieser Beziehung und darum fordert Gottes ewiges Leben die ewige Welt. Ist nämlich Gott lebendig, so muß er thätig sein; denn Leben und Thun ist nur beständige Selbstsetzung und darum identisch. Wenn nun Gott thätig ist, so realisirt er seine Vermögen und er realisirt sie als ewiglebendig und ewigthätig immer; daher denn auch das, was er weiß, will und thut, so ewig ist, wie er selbst.

Da aber Erigena nur die Idealwelt ein Objekt für Gott sein läßt, so gilt diese ewige Schöpfung nur von ihr. Nur insoferne Gott Ursache ist, nicht aber der Zeit nach, geht er dem gegründeten Universum d. h. der Idealwelt voraus. Diese ist ewig im göttlichen Worte, wie in der Monas schon alle Zahlen präexistiren [1]).

Endlich scheint aus allem diesen noch die Nothwendigkeit der Schöpfung zu resultiren, obwohl Erigena Gott die vollkommenste Freiheit vindicirt. Wir erinnern uns noch einer Stelle, die wir oben bei der Darstellung der Schrift de praedestinatione

---

[1]) ib. III. 8. M. Non ergo erat subsistens, antequam universitatem conderet. Nam si esset, conditio sibi rerum accideret. D. Deum praecedere universitatem credimus non tempore, sed ea sola ratione, qua causa omnium ipse intelligitur. Si enim tempore praecederet, accidens ei secundum tempus facere universitatem foret. Quoniam vero ea sola ratione, qua causa est, universitatem ab eo conditam praecedit, sequitur, universitatis conditionem non esse Deo secundum accidens, sed secundum quandam ineffabilem rationem, qua causativa in in causa sua semper subsistunt. M. Si igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit, praeter illam solam, quae ipse causa est; ea vero causativa et omne causativum semper in causa subsistit; aliter enim nec causa causa est, nec causativum causativum; Deoque non accidit causalis esse; semper enim causa et est et erat et erit; semper igitur causativa in sua causa subsistunt et substiterunt et substitura sunt: proinde universitas in sua causa, quoniam causativa est, h. e. suae causae particeps, aeterna est. Totius ergo creaturae universitatem aeternam esse in Verbo Dei manifestum est.

verbrachten, worin es heißt, daß, wenn auch Alles das, was er wollte, daß es sei, nothwendig ist, dennoch seinen Willen keine Nothwendigkeit zum Handeln antreibt oder davon zurückhält; da demselben nichts Widerstand zu leisten vermag. Aber wie auch hier die Freiheit Gottes mit der Nothwendigkeit seiner Natur für identisch erklärt und nur die Abwesenheit jedes Zwanges von außen behauptet wird, so muß und kann wohl auch die Weltschöpfung als freie und nothwendige That zugleich begriffen werden. Frei ist sie, insofern sie aus dem göttlichen Trieb und Wollen heraus und nicht durch Bestimmtheit von Außen geschieht, nothwendig aber, insofern dieser Drang und Wille und daher dieses Thun eine innere Nothwendigkeit für die göttliche Natur ist, die in der Schöpfung sich selbst verwirklicht. Im principiellen Sein ist jede That, weil eine principielle, frei; doch zugleich nothwendig, weil sie eine Consequenz dieser Natur und mit ihr schon gesetzt ist, wie mit dem Subjekt sein Prädikat.

Der Gang der Darstellung führt uns nun zur näheren Betrachtung dieser ewigen, mit Gott dem Wesen nach identischen That, zur Lehre von der Kreatur und zwar zunächst zur Lehre von der in und mit dem Sohne gesetzten Weltidee und Weltpotenz: natura creata et creans. Erigena schließt sich in seiner Beschreibung der Genesis der Welt an die Erzählung des Moses an, deutet sie jedoch durch allegorische Exegese nach seinem Sinn und Bedürfniß um. Vom göttlichen Standpunkte aus deduzirend lehrt er, daß Alles, was er auf diese Weise nacheinander erzählt, nicht ein zeitlicher, in der Succession sich vollendender Act sei, sondern ein ewiger und simultaner. „Wenn Moses, sagt er, ein successives Werden der Welt erzählt, so erzählt er eben in menschlicher Weise, denn er kann ja nicht Alles auf einmal und zugleich erzählen, was Gott auf einmal und zugleich machen konnte, da auch wir, die wir in den Finsternissen der Unwissenheit tappend das Licht der Wahrheit zu erblicken wagen, nicht Alles, was wir zugleich mit dem Geiste erfassen mit Worten darlegen können; denn auch jede Wissenschaft, die allgemein im Geiste als Wissen liegt, wird in verschiedenen zeitlichen Abschnitten von Buchstaben, Sylben und Sätzen noth-

wendigerweise einzeln und in bestimmter Ordnung in die Ohren der Hörenden gegossen[1])." Darum denn auch der Schüler nicht bloß die Ewigkeit der idealen Welt, sondern der gesammten Kreatur als eine Vernunftnothwendigkeit ausspricht[2]).

B. Natura creata et creans.

(Die Ideaswelt).

Im ersten Vers der Genesis, wo es heißt: „In principio condidit Deus coelum et terram" findet Erigena die Setzung der Weltpotenzen und Weltideen im göttlichen Sohne ausgesprochen und zwar deutet ihm coelum näher auf die Potenzen und Ideen der geistigen und himmlischen Wesenheiten, terra auf die aller sinnlichen Dinge, womit die körperliche Welt erfüllt ist[3]). Er nennt sie causae primordiales — die Anfänge, Urkräfte und Urgründe — weil sie zuerst von der einen schöpferischen Ursache erschaffen worden sind und das, was unter ihnen ist, erschaffen[4]). Als die

---

[1]) ib. III. 31. Non enim (Moyses) semel et simul potuit narrare quod semel et simul Deus potuit facere. Siquidem et nos, qui adhuc in tenebris ignorantiae palpebrantes lucem veritatis conamur aspicere, non omne, quod simul mente concipimus, verbis explicare valemus; omnis namque ars, in animo sapientis universaliter formata, diversis literarum et syllabarum, dictionumque temporalibus morulis, necessario particulariter ordinataeque in aures discentium diffunditur.

[2]) ib. III. 16. Non enim aestimo, ullum recte philosophantium putare, totius universitatis partem in Verbo Dei aeternam subsistere, partem extra Verbum temporaliter factam.

[3]) ib. II. 15. Mihi autem — nil verisimilius occurrit, quam ut in praedictis sacrae scripturae verbis, significatione videlicet caeli et terrae, primordiales totius creaturae causas, quas Pater in unigenito suo Filio, qui principii appellatione nominatur, ante omnia, quae condita sunt, creaverat, intelligamus, et caele nomine rerum intelligibilium caelestiumque essentiarum, terrae vero appellatione sensibilium rerum, quibus universitas hujus mundi corporalis completur, principales causas significatas esse accipiamus.

[4]) ibidem. Si enim primordiales causae ideo primordiales appellantur, quia primitus ab una creatrice omnium causa creantur et ea, quae sub ipsis sunt, creant . . .

Fundamente und Principien aller Dinge, die von ihm sind, hat Gott sie im Sohne gegründet [1]). Und zwar hat er sie von Ewigkeit her gegründet, denn zugleich mit der Geburt des Sohnes sind sie entstanden. Indem der Sohn aus dem Vater geboren wird, entsteht der Glanz der Heiligen, d. h. die Erkenntniße um die Auserwählten und die substanzialen Prädestinationen im Worte Gottes, welcher uns, nach dem Zeugnisse des Apostels, vor den irdischen Zeiten zum Reiche bestimmt hat. Nicht sagte er vor den ewigen Zeiten, denn die ewigen Zeiten des Vaters und Sohnes und hl. Geistes sind eine gleichwesentliche Ewigkeit, worin die substanzialen Strahlen der Heiligen und die Urgründe aller Dinge ewig gegründet worden sind und die Wirkungen der Ursachen selbst sowohl vorausgewußt, als auch vorherbestimmt waren; aber vor den irdischen Zeiten, worin die auf einmal und zugleich auf ewig in den Principien gegründeten Ursachen, nach einer in ähnlicher Weise vorherbestimmten und vorhererkannten Ordnung des Irdischen, in ihre sichtbaren oder unsichtbaren Wirkungen vorschreiten, indem die göttliche Providenz darüber waltet [2]). Der Sohn wird ewig vom Vater erzeugt, denn die göttliche Einfachheit ist keines Zuwachses fähig und duldet also auch kein Werden in sich. Nicht der Zeit nach, sondern nur als Ursache geht die Gottheit dem geschaffenen Universum voraus; ihr aber kommt es nicht erst zu, ursächlich zu sein, denn immer ist und war und wird sie Ursache sein; immer aber ist und war und wird das Verursachte in seiner Ursache sein, darum denn auch das Universum in seiner Ursache und also ganz offenbar die ganze Kreatur im göttlichen Worte ewig ist; wie ja auch in der Monas alle Zahlen, im Centrum alle Linien ewig und gleichmäßig existiren [3]).

---

[1]) ib. II. 19. Deus . . ipsa veluti quaedam fundamenta principiaque naturarum omnium, quae ab eo sunt, in principio fecit.

[2]) ib. II. 20.

[3]) ib. III. 8. D. Deus et universitatem creaturarum condidit, eamque condidisse non est ei accidens. M. Non ergo erat subsistens, antequam universitatem conderet. Nam si esset, conditio sibi rerum acci-

Indem jedoch Gott Ursache ist, ergibt sich sogleich, daß diese Ewigkeit der potentialen und idealen Welt von seiner Ewigkeit nach verschieden ist. Die Idealwelt ist ein Geschöpf; der Schöpfer aber geht dem Geschöpf, der Herr dem Diener voraus; freilich nicht der Zeit nach, aber insoferne, als der Erstere, selbst princip-los, Princip des Letzteren ist[1]). Wie Meister und Werk verhalten sich Schöpfer und Geschöpf; beide sind auf einander bezogen und darum zugleich; denn ohne Werk ist der Meister nicht Meister und jenes ohne diesen nicht Werk, aber doch geht der Meister voraus. Keine Kreatur ist in dieser Weise ewig wie Gott, weil sie nicht von sich selbst, sondern durch ihren Schöpfer zu sein anfängt; Gott allein aber auf keine Weise zu sein anfängt, da er Princip und Ende von Allem ist. Was aber einmal anfängt,

---

deret. D. Deum praecedere universitatem credimus non tempore, sed ea sola ratione, qua causa omnium ipse intelligitur. Si enim tempore praecederet, accidens ei secundum tempus facere universitatem foret. Quoniam vero ea sola ratione, qua causa est, universitatem ab ea conditam praecedit, sequitur, universitatis conditionem non esse Deo secundum accidens, sed secundum quandam ineffabilem rationem, qua causativa in causa sua semper subsistunt. M. Si igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit, praeter illam solam qua ipse causa est; ea vero causativa, et omne causativum semper in causa subsistit; aliter enim nec causa causa est, nec causativum causativum; Deoque non accidit causalis esse, semper enim causa et est et erat et erit, semper igitur causativa in sua causa subsistunt et substiterunt et substitutura sunt; proinde universitas in sua causa, quoniam causativa est, h. e. suae causae particeps, aeterna est. Totius ergo creaturae universitatem aeternam esse in Verbo Dei manifestum est. D. Huic conclusioni contradicere non valeo, dum sine ulla ambiguitate considero, omnes numeros in monade, et omnes lineas in centro aeternaliter et uniformiter subsistere. conf. ib. II. 20.

[2]) ib. V. 24. Incunctanter siquidem intelligo, semper et creaturam et Creatorem ejus, et Dominum et servientem sibi inseparabiliter fuisse; non quod creatura creatori vel serviens Domino coaeterna sit; Creator siquidem creaturam et Dominus servientem aeternitate praecedit, non tempore, sed ea ratione, qua creator et Dominus principium creaturae et servientis est, creator autem et Dominus ἄναρχος, h. e. carens principio.

ist nicht mehr Ewigkeit, sondern nur Theilnahme an ihr[1]). Die Urgründe sind überhaupt nur die ersten Theilnahmen an der allgemeinen Ursache, welche Gott ist[2]); denn Alles, was ist, ist ja nur durch Theilnahme an der Gottheit und überhaupt eine Theilnahme derselben. Jene sind nur die vorzüglichste und unmittelbare Theilnahme an der Gottheit, denn zwischen ihnen und ihr liegt nichts in der Mitte und sie sind die Principien aller Dinge, i. e. die Urgründe, um das allgemeine Princip und nach demselben gesetzt, woran theilnehmend erst die ihnen nachfolgenden Wesenheiten existiren. Jeder Niedrige nimmt an dem Höheren Theil und so schließt sich ein Band durch die Wesenreihe[3]). Sie sind, weil von der absolut einfachen Gottheit in ihrem Lebensprozeß gegründet, ewig — aber weil gegründet, sind sie auch

---

[1]) ib. II. 21. Factor autem et factum, quoniam coessentialia non sunt, non coguntur esse coaeterna, coguntur autem semper esse relativa et simul esse, quia factor sine facto non est factor, et factum sine factore non est factum. Hinc conficitur, quod ideo primordiales rerum causas Deo coaeternas esse dicimus, quia semper in Deo sine ullo temporali principio subsistunt; non omnino tamen Deo esse coaeternas, quia non a seipsis, sed a suo creatore incipiunt esse; ipse vero creator nullo modo incipit esse; solus enim ipse est vera aeternitas, omni principio omnique fine carens, quia ipse est principium omnium et finis. Non enim vera est aeternitas, quae quodammodo incipit esse, sed vere aeternitatis, quae *ἄναρχος* est, h. e. omni caret principio, participatio est. conf. ib. III. 5. I. 13.

[2]) ib. III. . . per se ipsas participationes principales sunt unius omnium causae, quae Deus est. conf. ib. III.

[3]) ib. III. 3. Ipsum (Deum) siquidem omnia, quae ab eo sunt, participant, quaedam quidem immediate per seipsa, quaedam vero per medietates interpositas . . . Excellentissima namque, inter quae et summum bonum superius nulla creatura interposita est, immediate Deum participant et sunt principia omnium rerum, h. e. primordiales causae, circa et post unum principium universale constitutae, post quas sequentes essentiae earum participatione subsistunt. — Diese Ansicht, daß die Dinge nur Theilnahme an ihrem Höhern sind, ist eine Platonische Reminiscenz. conf. Parm. 129, A. 130 E. Phaedo 100, C. ff. Rep. V, 476 A. Euthyd. 301 A.; Sympos. 24, B. Die Dinge sind Alles, was sie sind, nur dadurch, daß sie an der Idee Theil haben.

geworden; sie sind ewig und geworden zugleich [1]). Der Sohn ist dem Vater gleichewig; die Substanz von dem aber, was durch ihn gemacht wurde, fing in ihm vor den weltlichen Zeiten zu sein an, nicht in der Zeit, sondern mit den Zeiten, denn die Zeit ist unter dem übrigen, was gemacht worden, gemacht; nicht vorher erschaffen, sondern miterschaffen [2]). Ferner aber sind die Urgründe mit der Gottheit auch identisch, denn die absolute Einfachheit derselben duldet kein fremdes Sein in sich. Alles, was im Worte Gottes ist, ist nicht nur ewig, sondern auch das Wort selbst [3]). Was immer substanzial im Worte Gottes ist, muß ewig sein, weil es nichts Anders ist, als das Wort selbst. Daraus ergibt sich, daß das Wort selbst und der vielfache Urgrund des geschaffenen Universums identisch ist [4]). — Uebrigens ist zu bemerken für den Unterschied des Sohnes von der Idealwelt, daß Erigena für die Setzung des Erstern den Ausdruck gignere oder generari, für die der letzteren das Wort facere oder creare gebraucht. [5]).

Die ersten Ursachen schafft Gott nicht aus einer Materie, denn was in ihm ist, ist er selbst; aber auch von Aussen her hätte er keine nehmen können, weil außer ihm Nichts ist [6]). Aus

---

[1]) ib. III. 16. M. Non ergo dubitas, omnes omnium causas, causarumque effectus in Verbo aeterna esse et facta. .

[2]) homil. etc. 287 b c. Substantia Filii Patri coaeterna est. Substantia eorum, quae per ipsum facta sunt, inchoavit in ipso esse ante tempora saecularia, non in tempore, sed cum temporibus. Tempus siquidem inter cetera, quae facta sunt, factum est; non autem procreatum, sed concreatum.

[3]) de div. nat. III. 8. . . omnia in verbo Dei non solum aeterna, verum etiam ipsum verbum esse.

[4]) ib. III. 9.

[5]) homil. etc. 287 a — b. Per non factum, sed genitum, omnia facta, sed non genita. Principium, ex quo omnia, Pater est; principium, per quod omnia, Filius est. Patre loquente Verbum suum h. e. Patre gignente sapientiam suam, omnia fiunt.

[6]) de div. nat. III. 14. . . lux veritatis . . ipsumque Deum pronuntians nullam materiam seu causam universitatis a se conditae in sua sapientia

Nichts hat er vielmehr Alles geschaffen oder aus sich selbst; denn unter dem Nichts wird er selbst verstanden, weil er in keinem bestimmten Sein gefunden wird und aus den Negationen aller Wesenheiten in die Affirmation ihrer Totalität, von sich selbst in sich selbst, wie aus Nichts in Etwas herabstieg[1]). Gott selbst also wird in den Urgründen; in ihnen schafft er sich selbst, d. h. in seinen Theophanien beginnt er zu erscheinen, indem er emportauchen will aus den geheimsten Tiefen seiner Natur, worin er sich selbst unbekannt ist, d. h. sich in keinem erkennt, weil er unendlich und übernatürlich und überwesentlich und über Allem ist, was erkannt und nicht erkannt werden kann. Indem er aber in die Principien der Dinge herabsteigt, beginnt er, gleichsam sich selbst schaffend, in Etwas zu sein[2]).

Die Urform der Idealwelt, wonach sie ewig gebildet wird, ist das göttliche Wort selbst; daher sagt Erigena: Im göttlichen Wort sind die Urgründe von Ewigkeit her in der Weise gegründet, daß sie ihre Vollkommenheit nur in jenem, worin sie unveränderlich und vollkommen gestaltet sind, erstreben. Immer kehren sie sich nach der allgemeinen und von allen angestrebten Form, nämlich nach dem göttlichen Wort, und empfangen davon ihre Formen, die sie niemals verlassen. In keiner Weise schauen sie auf das, was unter ihnen ist, sondern nur auf jene Form, welche höher ist als sie und werden von ihr, die an sich formlos ist, geformt[3]). — Offenbar denkt sich, wie ja auch anderweitig

---

tra illum nihil est, vel intra se non coessentiale sibi reperisse, de quo faceret in sua sapientia, quae fieri voluit.

[1]) ib. III. 19; conf. III. 22.

[2]) ib. III. 23. Creatur enim a seipsa in primordialibus causis ac per hoc seipsam creat, h. e., in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae sinibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita h. e. in nullo se cognoscit quia infinita est et supernaturalis et superessentialis et super omne, quod potest intelligi et non potest, descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse.

[3]) ib. II. 15. Primordiales vero causae ita in principio, h. e., Dei Verbo, quod vere dicitur esse et est, conditae sunt, ut nullo motu

hervorgeht, Erigena die Urgründe wieder als lebendige und intelligente Wesen, die sich mit Willen und Bewußtsein ewig dem göttlichen Worte hingeben und sich ihm dadurch verähnlichen oder von ihm geformt werden — freilich eine unklare Vorstellung. Die unsichtbare Kreatur, sagt er, die intellectuelle und rationale wird formlos genannt, bevor sie sich zu ihrer Form, nämlich dem Schöpfer, gewendet hat. Nicht genügt es für sie, aus Wesenheit und wesentlicher Differenz zu existiren, woraus die intellectuelle Kreatur zusammengesetzt wird, wenn sie nicht nach dem eingeborenen Worte, nämlich dem Sohne Gottes, der die Form jedes intellectuellen Lebens ist, gekehrt vollendet wird, bleibt sie unvollendet und formlos [1]).

Weil die Urgründe, bevor sie durch Zeugung in die Arten und Formen der sichtbaren Natur übergehen, von allem Sinnlichen frei sind, werden sie in der hl. Schrift (Genes. I. 2.) als vacuum und inane, als wüst und leer bezeichnet; denn der Geist des Propheten sah keine Quantität, keine körperliche Masse, nichts im Raum Zerstreutes, nichts in der Zeit Bewegliches, in ihnen. Diese Bezeichnungen drücken daher die vollkommenste und unwandelbare Vollendung der uranfänglichen Naturen im göttlichen Worte aus; anderseits aber deuten sie auch ihre Reinheit und unaussprechliche Einfach-

perfectionem suam in aliquo appetant, nisi in eo, in quo sunt immutabiliter perfecteque formatae sunt. Semper enim ad unam rerum omnium formam, quam omnia appetunt, Verbum Patris dico, conversae formantur et formationem suam nusquam nunquam deserunt . . . ipsae vero nullo modo ad ea, quae sub eis sunt, respiciunt, sed suam formam superiorem se semper intuentur, ut semper ab ea formari non desinant.

[1]) ib. II. 16, I. 27, dann II. 17. Quid enim aliud rationabilius ista invisibilitas mysticae terrae significaret, quam primordialium causarum corporalis creaturae obscuritatem, nullo coloris lumine, nulla formarum discretione adhuc declaratam, insuper etiam purissimos intellectus superantem. Merito quoque causae primordiales incompositae praedicantur, sunt enim simplices omnique compositione omnino carentes. Nam in eis est ineffabilis unitas, inseparabilisque incompositaque harmonia, universaliter differentium seu similium partium copulationem supergrediens.

heit an. Sie sind unsichtbar wegen ihrer Dunkelheit — noch sind sie durch kein Licht der Farbe, durch keine Scheidung klar gemacht — sie überragen darum die reinste Einsicht. Sie sind absolut einfach, in sich eine untrennbare und nicht zusammengesetzte Harmonie, jede Verbindung von Unterschieden oder ähnlichen Theilen weit überragend. Die Urgründe der geistigen Wesen werden wegen ihrer unaussprechlichen Tiefe passend finstere Abgründe genannt und wegen ihrer ausgezeichneten und unaussprechlichen Reinheit Finsternisse überhaupt [1]), weil sie alle unsere Erkenntnißkräfte in Nacht tauchen [2]), wie das reine Sonnenlicht das sinnliche Auge blendet. Man kann darum auch unter der Schaffung des Lichtes ihre Schöpfung verstehen [3]). — Nur der gemeinsame Urquell überragt und erkennt sie, er umfaßt sie mit übererhabener unendlicher Wissenskraft, der göttliche Geist schwebte über ihnen durch die Erhabenheit seines Wissens [4]). Dieß ist aber nicht bloß von der dritten Person der Gottheit gesagt, sondern gilt von dieser überhaupt, die durch die Erhabenheit ihrer Wesenheit und Weisheit unendlich über den Tiefen ihrer Gründungen getragen wird [5]).

In dieser idealen Welt hat Gott alle Kreatur, die gesammte Weltwirklichkeit, ewig gegründet [6]). Alles, was in der Reihenfolge des Irdischen nach Zeiten und Räumen durch Erzeugung entsteht, ist zugleich und auf einmal im Worte des Herrn gesetzt worden. Man darf darum nicht glauben, daß es erst damals anfing zu werden, als man es in der Welt entstehen sah; denn immer war es substanzial im Worte Gottes und auch sein Aufgang und Niedergang in der Ordnung der Zeiten und Räume

---

[1]) ib. II. 16.

[2]) ib. II. 20.

[3]) ib. III. 27.

[4]) ib. II. 19. Deus . . . supereminenti infinita sua gnostica virtute eas (causas primordiales) comprehendit spiritusque ejus non locali vehimine, sed cognitionis eminentia eis superfertur.

[5]) ib. II. 20.

[6]) conf. ib. II. 20.

durch Zeugung, d. h. durch Annahme der Accidenzen, war immer im göttlichen Wort, in welchem das, was sein wird, schon gemacht worden ist; weil die göttliche Weisheit die Zeiten umfaßt und in ihr Alles, was in der Natur der Dinge zeitlich entsteht, vorausgeht und ewig subsistirt. Es gibt keine Kreatur, welcher nicht ihr im Wort gesetzter Grund vorausginge, nach dem sie gesetzt ist, daß sie ist und nach dem sie geordnet ist, daß sie schön ist, und von dem sie bewacht wird, daß sie ewig ist, und der sie offenbart, sei es den Sinnen, sei es der Vernunft als einen Gegenstand des Lobes der einen Ursache selbst, aus welcher und in welcher und durch welche und zu welcher Alles gegründet ist[1]). Alles aber, was in unserer Welt verschieden und vielfach existirt, ist in den ewigen Gründen eins[2]). Ferner ist Alles, was im Wort gemacht worden ist, Leben und zwar vernünftiges und ewiges Leben; auch der Körper und alle sichtbare Kreatur ist in

---

[1]) ib. III. 16. Cogor omnia fateri in Verbo Dei et aeterna et facta esse. Omnia dico visibilia et invisibilia, temporalia et aeterna, omnes primordiales causas cum omnibus effectibus suis, quibus ordo seculorum localiter et temporaliter peragitur et mundus iste visibilis impletur. Nulla enim creatura est, cujus causa facta non praecedat in Verbo, secundum quam substituitur, ut sit, et ordinatur, ut pulchre sit, et custoditur, ut aeternaliter sit, et manifestatur seu sensibus seu intellectibus ad materiam laudis ipsius unius causae, ex qua et in qua et per quam et ad quam condita est. . . . Neque enim credendum est, tunc inchoasse fieri, quando in mundo sentiuntur oriri. Semper enim fuerunt in Verbo Domini substantialiter, ortusque eorum et occasus in ordine temporum atque locorum per generationem, h. e., per accidentium assumptionem semper in Verbo Dei erat, in quo, quae futura sunt, jam facta sunt. Siquidem divina sapientia circumscribit tempora et omnia, quae in natura rerum temporaliter oriuntur, in ipsa praecedunt et subsistunt aeternaliter . . . conf. II. 14.

[2]) ib. II. 14. Ea namque, quae extrinsecus corporeo sensui varia multipliciaque locis, temporibus, qualitatibus, quantitatibus ceterisque sensibilis naturae differentiis apparent, in suis rationibus secundum quas a creatore omnium condita sunt, aeternaliterque immutabili suae naturae statu certisque divinae providentiae regulis subsistunt, puro intellectui . . . unum individuum esse videntur et sunt.

ihm vernünftiges und ewiges Leben [1]). Auch die ganze menschliche Natur befindet sich dort; aber Niemand erkennt sich hier selbst einzeln, sondern eine allgemeine Kenntniß von Allem ist dort, nur Gott allein bekannt; denn dort sind alle Menschen Einer. Wie alle Formen oder Arten, die in einer Gattung enthalten sind, ohne Differenzen und Eigenthümlichkeiten dem Intellect oder Sinn nicht objectiv sind, sondern als eine gewisse ungetheilte Einheit subsistiren, bis eine jede ihre Eigenthümlichkeit und Differenz in besonderer Art auf intelligible und sinnlich wahrnehmbare Weise empfängt, so unterscheidet ein Jeder in der Vereinigung der menschlichen Natur weder sich selbst noch die ihm gleichwesentlichen durch eigene Kenntniß, bevor er in diese Welt in seinen Zeiten gemäß seiner Setzung in den ewigen Gründen hervorging [2]).

Den vollständigen Begriff der causae primordiales formulirt endlich Erigena in folgender Weise:

„Die causae primordiales sind das, was die Griechen ἰδέαι nennen, d. h. die Arten, ewigen Formen und unveränderlichen Vernunftgründe, in denen die sichtbare und unsichtbare Welt gestaltet und regiert wird. Sie konnten daher mit Recht von den Weisen Griechenlands πρωτότυποι genannt werden, d. h. principielle Vorbilder (exempla), welche der Vater im Sohne setzte und durch den hl. Geist in ihre Wirkungen theilt und vermehrt.

---

[1]) ib. V. 24.

[2]) ib. IV. 9. Nam in illa primordiali et generali totius humanae naturae conditione nemo seipsum specialiter cognoscit, neque propriam notitiam sui habere incipit; una enim et generalis cognitio omnium est ibi, solique Deo cognita. Illic namque omnes homines unus sunt, ille profecto ad imaginem Dei factus, in quo omnes creati sunt. Ut enim omnes formae vel species, quae in uno genere continentur, adhuc per differentias et proprietates intellectui vel sensui cognitae non succumbunt, sed veluti quaedam unitas nondum divisa subsistit, donec unaquaeque suam proprietatem et differentiam in specie individua intelligibiliter vel sensibiliter accipiat: ita unusquisque in communione humanae naturae nec seipsum nec consubstantiales suos propria cognitione discernit, priusquam in hunc mundum suis temporibus, juxta quod in aeternis rationibus constitutum est, processerit.

Ferner werden sie als *προορίσματα* i. e. praedestinationes — Vorherbestimmungen — bezeichnet; denn in ihnen ist zugleich und auf einmal und unabänderlich vorherbestimmt, was immer durch göttliche Weisheit (prudentia) geschieht und geschehen wird und geschah. Denn nichts entsteht in der sichtbaren und unsichtbaren Kreatur auf natürliche Weise, was nicht in ihnen vor allen Zeiten und Räumen vorherbestimmt und vorhergeordnet ist. Ebenso pflegen sie die Philosophen *θεῖα θελήματα*, d. h. göttliche Willensacte zu nennen, weil Gott Alles, was er machen wollte, in ihnen anfänglich (primordialiter) und der Ursache nach (causaliter) macht, und Alles, was geschehen wird, in ihnen vor der Welt (ante saecula) geschah. Und darum werden sie auch die Principien von Allem genannt, weil Alles, was immer in der sichtbaren und unsichtbaren Kreatur gefühlt oder erkannt wird, durch Theilnahme an ihnen subsistirt. Sie selbst aber sind Participationen an der Einen Ursache von Allem, nämlich der höchsten und heiligen Trinität und deßhalb werden sie auch durch sich seiend (per se esse) genannt, weil keine Kreatur zwischen sie und die eine allgemeine Ursache gesetzt worden ist. Und während sie in ihr unveränderlich existiren, sind sie die anfänglichen Ursachen für andere aus ihnen folgende Ursachen bis zu den äußersten Grenzen der ganzen gegründeten und ins Unendliche vervielfältigten Natur; ins Unendliche, sage ich, wobei ich aber nicht den Schöpfer, sondern nur die Kreatur im Auge habe; denn die Grenze der Vermehrung der Kreatur ist allein dem Schöpfer bekannt, weil er und kein anderer sie selbst ist. Es sind daher die causae primordiales, welche die gotterfüllten Weisen die Principien aller Dinge nennen: die Güte an sich (per se), die Wesenheit an sich, das Leben an sich, die Weisheit an sich, der Intellect an sich, die Vernunft an sich, die Tugend an sich, die Gerechtigkeit an sich, das Heil an sich, die Größe an sich, die Allmacht an sich, die Ewigkeit an sich, der Friede an sich und alle Tugenden (virtutes, Kräfte?) und Gründe (rationes), welche auf einmal und zugleich der Vater im Sohne hervorbrachte, und wonach die Ordnung aller Dinge vom Höchsten bis zum Niedrigsten festgesetzt wird (gewebt wird), d. i. von der in=

tellectuellen Kreatur; welche Gott zunächst ist, bis zum letzten Glied in der Stufenreihe der Dinge, nämlich den Körpern". — Alles, was die weltlichen Wesen sind, sind sie nur durch Theilnahme an jenen Urgründen: „denn was immer gut ist, ist durch Theilnahme an dem Ansichguten gut, und was immer wesentlich und substanzial existirt, existirt durch Theilnahme an der Wesenheit an sich, und was immer lebt, besitzt das Leben durch Theilnahme an dem Leben an sich. In ähnlicher Weise ist Alles, was weise, einsichtig und vernünftig ist, dieses durch Theilnahme an der Weisheit an sich, der Intelligenz und Vernunft an sich. Dasselbe ist von allen übrigen zu behaupten; denn keine Tugend (virtus), sie sei nun allgemein oder speziell, wird in der Natur der Dinge gefunden, welche nicht durch unaussprechliche Theilnahme an den Urgründen hervorginge" [1]).

In der mitgetheilten Stelle ist zugleich eine Reihenfolge der Urgründe angegeben, welche Erigena an einem andern Orte mit einiger Modification wieder vorführt. Hier werden genannt und folgen auf einander: Güte, Wesenheit, Leben, Vernunft, Intelligenz, Weisheit, Tugend, Glückseligkeit, Wahrheit, Ewigkeit, wozu noch Größe, Liebe und Friede, Einheit und Vollkommenheit kommen [2]). Darin sind sie nun weder beschlossen — sie erstrecken sich vielmehr ins Unendliche; denn wie die erste Ursache von Allem unendlich ist, so finden sie auch kein anderes Ende, worin sie beschlossen wären, als den Willen des Schöpfers [3]) — noch ist diese ganze Anordnung und Reihenfolge eine objective, in der Anordnung der Urgründe selbst gegebene, sie wird von

---

[1]) ib. II. 36.; conf. II. 2. Et nec immerito sic *πρωτότυπα*, *προορίσματα* *θεῖα θελήματα* appellantur, quoniam Pater, h. e. principium omnium in Verbo suo, unigenito videlicet Filio, omnium rerum rationes, quas faciendas esse voluit, priusquam in genera et species numerosque atque differentias, ceteraque, quae in condita creatura aut considerari possunt et considerantur, aut considerari non possunt prae sui altitudine, et non considerantur et tamen sunt, praefomavit.

[2]) ib. III. 1.

[3]) ibidem.

Erigena ausdrücklich als eine bloß subjective und eine willkührliche (ad arbitrium) bezeichnet, da ja die Urgründe in sich selbst eins und einfach, in keiner erkannten Ordnung bestimmt oder von sich gegenseitig getrennt sind; denn dieß erleiden sie erst in ihren Wirkungen. Wie alle Zahlen, solange sie in der Monas ideell existiren, nicht von einander geschieden, sondern Eins und zwar ein einfaches und nicht erst ein aus Vielen zusammengesetztes Eins sind, da ja aus der Monas alle Vermehrung der Zahlen ins Unendliche fortschreitet, nicht aber umgekehrt die Monas aus mehreren und ursprünglichen, wie zu Einem verbundenen Zahlen hergestellt wird, so sind in ähnlicher Weise die Urgründe, indem sie im gemeinsamen Princip, im göttlichen Wort, als gesetzt erkannt werden, ein einfaches und untheilbares Eins; nehmen aber, sobald sie in ihre Wirkungen, ins Unendliche vermehrt, vorschreiten, eine Zahlenreihe und geordnete Vielheit an. Ferner ist es mit den Urgründen ebenso wie mit den Linien bestellt; wie diese im Centrum noch eins und nicht von einander verschieden sind: dann aber, wenn sie gezogen werden, sich trennen und von einander abstehen, so sind auch jene im göttlichen Worte eins, und man kann daher ihre Betrachtung mit jedem beginnen und aufhören[1]). Indeß will der Meister in seiner Aufzählung der Urgründe doch der Vorschrift einer richtigen Eintheilung gefolgt sein, welche mit dem Allgemeinsten beginnen, durch das weniger Allgemeine fortschreiten und so endlich, soweit es die Kraft der Betrachtung erlaubt, zum Speziellsten gelangen muß. So verhält sich demnach die Güte zur Wesenheit, wie die Gattung zur Art und in gleichem Verhältniß steht die Wesenheit zum Leben ꝛc. Jedoch wird abermals darauf aufmerksam gemacht, daß dieses Verhältniß nicht in den Urgründen selbst herrscht; hier ist nicht der eine allgemeiner als der andere, weil eine solche Ungleichheit in dem, worin die höchste Einigkeit und Gleichheit herrscht, unmöglich ist, sondern wir kommen zu einer solchen Unterordnung nur durch ihre Wirkungen; denn

---

[1]) ib. III. 1.

in diesen wird eine größere Theilnahme an dem einen Urgrunde als an dem andern sichtbar. So ist z. B. die Güte in den Wirkungen der Urgründe weit allgemeiner als das Sein, weil an dem Gute Seiendes und Nichtseiendes — in dem uns bekannten Sinne — theilnimmt. Das Sein ist dann wieder allgemeiner als das Leben, da Alles, was ist, in das, was lebt und nicht lebt, getheilt wird; denn nicht jedes Sein ist lebendig u. s. f. [1]). Dafür, daß der Meister die Güte an die Spitze der Urgründe stellt, gibt er noch einen besonderen Grund an, der an Platon erinnert, bei dem bekanntlich die Idee des Guten die höchste Idee ist. Gott, der die schöpferische Güte ist, sagt er, schuf zuerst die Güte an sich, damit durch sie Alles, was ist, aus dem Nichtsein ins Sein geführt würde; denn es ist der göttlichen Güte eigen, das, was nicht war, ins Sein zu bringen. Daher Alles, was ist, nur insofern ist, in wiefern es gut ist; in wiefern es aber nicht oder weniger gut ist, insofern ist es nicht, so daß keine Wesenheit mehr bleibt, wenn die Güte gänzlich hinweggenommen würde [2]).

Wenn wir nun unter den causae primordiales die ewige Weltidee und Weltpotenz und andererseits die höchsten Kategorien,

---

[1]) ib. III. 3. Quicunque enim recte dividit, a generalissimis debet incipere et per generaliora progredi, ac sic, prout virtus contemplationis succurrit, ad specialissima pervenire. . . Ut enim bonitas veluti quodam genus est essentiae, essentia vero species quaedam bonitatis esse credimus; ita essentia genus est vitae. etc. . . . non quod . . primordialium causarum quaedam quidem generaliora sint, quaedam vero specialiora; talis enim inaequalitas in his, in quibus summa unitas, et summa aequalitas pollet, impossibilis, ut arbitror, est. sed quia in effectibus earum plures participationes aliarum, aliarum vero pauciores contemplantis animus, rerumque multiplex divisio invenit. Multipliciores siquidem sunt participationes per seipsam bonitatis, quam per seipsam essentiae etc.

[2]) ib. III. 2. Non enim per essentiam introducta est bonitas. sed per bonitatem introducta est essentia . . . Omnia siquidem, quae sunt, in tantum sunt, in quantum bona sunt; in quantum autem bona non sunt, aut, ut ita dicam, in quantum minus bona sunt, in tantum non sunt. Ac per hoc adempta penitus bonitate, nulla remanet essentia,

denen alle Weltexistenzen untergeordnet sind, verstehen müssen und dabei an die platonische Ideenwelt zu denken haben, so tritt uns hier doch sogleich der Unterschied entgegen, daß es bei Platon ungewiß bleibt, ob die Ideenwelt in einem Bewußtsein ruht und die Idee des Guten mit der Gottheit sich nicht völlig deckt, sondern nur, wie bei Erigena, eine Idee und ein Grund im göttlichen Verstande ist, oder ob sie auf sich selbst ruht und das Absolute demnach nur ein unpersönliches Vernunftsystem ist. Darüber, wie Plato in seinem System die Gottheit faßt, ob als persönlich oder als unpersönlich, kann gestritten werden[1]), während bei Erigena ganz deutlich ausgesprochen ist, daß die Idealwelt im göttlichen Sohne und im Wissen der gesammten trinitarischen Gottheit, also auf einem persönlichen Grunde ruht. — Die Vermittlung aber der Idealwelt mit der unsrigen und ihr gegenseitiges Verhältniß unterliegt bei Erigena keinen geringeren Schwierigkeiten und ist nicht weniger dunkel bestimmt, als bei Platon. Ueber den Hervorgang der gegenwärtigen Welt aus den Urgründen und über den Zusammenhang beider finden sich bei Erigena verschiedene und nicht selten sich widersprechende Behauptungen, die uns seine Verlegenheit offenbaren. — Es sind uns die causae primordiales als Ursachen definirt worden, welche die Weltexistenzen wirken, und näher, welche sie mit Hilfe des göttlichen Geistes, wirken; wir werden aber sogleich sehen, daß diese Weltwirkungen mit ihren Ursachen als identisch gefaßt und zur Idealwelt selbst wieder gerechnet werden, daß sie aus derselben eigentlich gar nicht heraustreten, und darum unsere Welt zu keiner wahrhaften Subsistenz kommt, sondern nur, wie bei Platon, als ein substanzloser Schatten sich herausstellt, und fast wie eine Fata morgana erscheint. — Es ist dieser Punkt der schwierigste in Erigena's Lehre und, wenn er nicht vollständig aufgeklärt wird, so liegt die Schuld nicht an der Darstellung, die vor allem die Pflicht der objectiven Treue hat, sondern an unserm Philosophen selbst.

---

[1]) conf. meine Abhandlung: Ueber Platons Lehre von einem persönlichen Gott. München 1855.

Erigena behauptet, daß die ganze gegenwärtige Welt nicht bloß potentialiter, sondern auch idealiter in den ursprünglichen Ursachen enthalten sei. — Ich unterscheide hier zwischen potentialiter und idealiter, weil in der Potenz alle Wirkungen und Entfaltungen, aber ungeschieden, als allgemeine Einheit und darum ungewußt liegen, während in der Idee auch das Einzelne bereits als ein bestimmtes gewußt und unterschieden ist. Demnach wird Erigena zwischen Ideen des Allgemeinen und Besonderen unterscheiden. Nicht bloß die allgemeinen Gattungsbegriffe, auch die Individualbegriffe liegen im göttlichen Verstande, die ganze Stufenreihe der Wesen, die von dem Allgemeinsten bis zum Individuellsten herabsteigt, wird darin enthalten sein. Daher Erigena die Dialectik, die er, ächt platonisch, als die Kunst bezeichnet, das Allgemeine in seine Arten und Individuen zu theilen und dann umgekehrt diese wieder in jenem zu sammeln und zu verbinden [1]), von Gott selbst gegründet sein läßt. Zuerst, sagt er, setzte Gott die Gattung, weil in ihr alle Arten enthalten und eins sind und sie in dieselbe getheilt und durch allgemeine Formen und die speziellsten Arten vervielfältigt wird. . . Die Dialectik ist darum kein bloß subjectives Verfahren, nicht von menschlicher Geschäftigkeit verursacht, sondern in der Natur der Dinge vom Urheber aller wahrhaften Künste selbst gegründet und von den Weisen nur aufgefunden und für eine sorgsame Erfassung der Dinge benützt worden [2]) — eine ganz im Geiste des objectiven Idealismus gemachte Behauptung, welcher die Welt auf das Denken gründet und die Dialectik des Denkens zu ihrem Entwicklungsgesetze macht. — Das weniger Allgemeine nun, welches gleichfalls in der Idealwelt gegeben ist, unterscheidet Erigena von den Ursachen und nennt es Substanz. Wir dürfen darunter

---

[1]) de div. nat. V. 4.

[2]) ib. IV. 4. Ac per hoc intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum, ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata.

nach allen Prämissen, sowie auch aus andern noch beizubringenden Aeußerungen, die weniger allgemeinen Weltideen verstehen: „Ursachen, sagt er, nennen wir nur die allgemeinsten im Worte Gottes gesetzten Gründe der Dinge, Substanzen aber die einzelnen und speziellsten Eigenthümlichkeiten und Gründe der einzelnen und speziellsten Dinge, die in den Ursachen selbst eingeordnet und gesetzt sind. Beide sind, wie sich von selbst versteht, unkörperlich und intelligibel. Aus den Ursachen und Substanzen selbst, nämlich aus den zusammengeronnenen Qualitäten derselben, ging diese Welt hervor und in dieselben wird sie wieder zurückkehren und untergehen zur Zeit ihrer Rückkehr[1]). — Diese Substanzen aber sind noch nicht die Ideen der einzelnen Welterixistenzen, sondern sie sind nur weniger allgemein als die Urgründe. Sie werden selbst wieder in Gattungen, Arten und Individuen getheilt und dirimiren und organisiren sich demnach selbst wieder. Erst innerhalb der Substanzen, dieser allgemeinen Ideen, zu welcher sich die Weltgründe gleichsam als die schaffenden Ursachen und Potenzen verhalten, ergeben sich die Ideen der besondern Welteristenzen. — Die *οὐσία*, sagt Erigena, kann auf natürliche Weise nur in den Gattungen und Arten sein, indem sie von dem Höchsten bis zum Untersten herabsteigt, d. h. vom Allgemeinsten bis zum Speziellsten oder zu den Individuen oder umgekehrt wieder von den Individuen hinauf bis zum Allgemeinsten. In diesen, wie in ihren natürlichen Theilen subsistirt allgemein die *οὐσία*[2]). Jede Art ist in der Gattung und jede Gattung ist in der Sub-

---

[1]) ib. V. 15. M. Causas dicimus generalissimas omnium rerum simul rationes in Verbo Dei constitutas. Substantias vero singulas et specialissimas singularum et specialissimarum rerum proprietates et rationes, in ipsis causis distributas et constitutas . . D. Ex ipsis itaque causis et substantiis mundus iste, coagulatis videlicet illarum qualitatibus processerat et in easdem iterum suae resolutionis tempore reversurus et transiturus erit.

[2]) ib. I. 26. D. Nil aliud esse video, in quo naturaliter inesse *οὐσία* possit, nisi in generibus et speciebus, a summo usque deorsum descendentibus, h. e. a generalissimis usque ad specialissima, i. e. indi-

stanz auf natürliche Weise enthalten. Ebenso übt jede Substanz durch die Gattungen auf die Formen und eigenthümlichen Arten ihre Macht aus[1]). Die Gattung aber ist ganz in ihren einzelnen Formen, wie auch diese eins sind in ihrer Gattung. All dieß aber, nämlich Gattungen und Formen fließen aus der einen Quelle der *οὐσία* und kehren in sie durch einen naturgemäßen Umlauf zurück[2]). — So sind also die Substanzen selbst als ein Allgemeines erkannt. Die Substanz der Menschheit ist in allen Menschen eine und dieselbe und die Verschiedenheit dieser rührt nicht von ihr, sondern von den Accidenzen der Substanz her[3]). Die *οὐσία* ist ganz in ihren einzelnen Formen und Arten, nicht größer in allen zusammengenommen, nicht kleiner in den einzelnen von sich gegenseitig verschiedenen. Sie ist nicht mehr in allen, wie in einem Menschen. Und obwohl sie durch die Vernunft in ihre Gattungen, Arten und Individuen getheilt wird, bleibt doch ihre natürliche Kraft ungetheilt und wird durch keine sichtbare Handlung oder Thätigkeit getrennt; denn ganz zugleich und im-

vidua; seu reciprocatim sursum versus ab individuis ad generalissima. In his enim veluti naturalibus partibus universalis *οὐσία* subsistit.

[1]) ib. III. 31. Omnis . . species in genere, et omne genus in substantia naturaliter continetur. Item omnis substantia per genera in formas speciesque proprias vim suam exserit.

[2]) ib. I. 52. Genus . . totum in singulis suis formis est, quemadmodum et singulae formae unum in suo genere sunt. Et haec omnia, i. e. genera et formae ex uno fonte ousiae manant, inque eam naturali ambitu redeunt.



[3]) ib. III. 27. . . Substantialis forma est ipsa, cujus participatione omnis individua species formatur, et est una in omnibus et omnes in una, et nec multiplicatur in multiplicatis, nec minuitur in refractis. Non enim major est forma illa, verbi gratia, quae dicitur homo, in infinita humanae naturae per individuas species multiplicatione, quam in illo uno et primo homine, qui primus particeps illius factus est . . Non enim ex naturalibus causis visibilium formarum multiplex differentia procedit in una eademque substantiali forma, sed extrinsecus evenit. Hominum inter se dissimilitudo . . . non ex natura humana, sed ex his, quae circa eam intelliguntur, evenit . .

mer existirt sie ewig und unveränderlich in ihren Unterabtheilungen, diese aber sind zugleich und immer ein Untrennbares in ihr [1]).

Erigenas Lehre ist Realismus im Sinne des Mittelalters, er erklärt das Allgemeine für das wahrhaft Wirkliche und läßt es früher sein als das Einzelne. Wenn auch die göttliche Dialectik, die das Allgemeine zuerst und dann erst durch Diremtion desselben das Besondere setzt, als eine Thätigkeit gedacht werden muß, die in demselben Moment und ohne zeitliche Succession sich vollzieht, so ist das Allgemeine doch wenigstens logisch und ideell früher, als das Besondere und ist dieses nichts weiter als eine Differenzirung des Allgemeinen. Daher Erigena das Einzelne, Individuelle und Persönliche nicht vollständig zu werthen vermag; wenn er es auch in der allgemeinen Substanz ewig begründet und angelegt sein läßt, indem diese sich in Arten und Individuen organisirt. Hieher gehört es, wenn er im Widerspruche mit dieser Behauptung, die Einheit der Substanz in allen Menschen lehrt und ihre Verschiedenheit nur aus äußeren Accidenzen, die auf dem Wege der Erzeugung durch die besonderen Verhältnisse in der Welt sich erklären, ableitet, womit er zur Negation des Eigengrundes der Persönlichkeit gelangt und damit selbstverständlich zu allen damit gesetzten Folgerungen. — Indem jedoch Erigena die Ideen und Substanzen nicht schlechthin abstract, sondern in sich organisirt denkt, erhebt er sich über die Lehre des Platon, in welcher die Ideen nur als allgemeine Gattungsbegriffe gedacht waren.

Wir müssen noch weitere Bestimmungen Erigenas über die

---

[1]) ib. I. 49. . . . οὐσία tota in singulis suis formis speciebusque est; nec major in omnibus simul collectis, nec minor in singulis a se invicem divisis. Non enim amplior est in generalissimo genere, quam in specialissima specie, nec minor in specialissima specie, quam in generalissimo genere. . . οὐσία non est major in omnibus hominibus, quam in uno homine . . At vero οὐσία, quamvis sola ratione in genera sua speciesque et numeros dividatur, sua tamen naturali virtute individua permanet ac nullo actu seu operatione visibili segregatur. Tota enim simul et semper in suis subdivisionibus aeternaliter et incommutabiliter subsistit, omnesque subdivisiones sui simul ac semper in seipsa unum inseparabile sunt. conf. I. 62.

οὐσία hier zusammenstellen, um den vollen Begriff, den er mit ihr verknüpft, zu erhalten.

Die *οὐσία* d. h. die Wesenheit, kann in jeder sichtbaren oder unsichtbaren Kreatur von dem, was in ihr weder corrumpirt noch vermehrt, noch vermindert werden kann, prädizirt werden — *φύσις* aber d. i. die Natur wird von der Zeugung der Wesenheit durch Räume und Zeiten in irgend einer Materie, die corrumpirt, vermehrt und vermindert werden kann, und mit verschiedenen Accidenzen afficirt ist, ausgesagt; denn *οὐσία* deutet der Etymologie nach auf das Sein, *φύσις* auf das Geboren — oder Erzeugt werden. — Jede Kreatur, in wiefern sie in ihren Gründen existirt, ist *οὐσία*; in wiefern sie aber in irgend einer Materie geboren wird, *φύσις*. Die wahre Vernunft behauptet zuversichtlich, daß die Substanz der sichtbaren Dinge beständig bleiben werde, weil sie in der göttlichen Weisheit unveränderlich über allen Räumen und Zeiten und aller Veränderlichkeit geschaffen wurde; die Natur hingegen, in Zeiten und Räumen erzeugt, und durch die übrigen Accidenzen umgeben, wird nach einem vom Schöpfer vorausbestimmten Zeitraum wieder zu Grunde gehen[1]). Umgekehrt ist daher der in der göttlichen Weisheit vorausgesehene und vorausgegründete Grund, welcher für die Kreatur die nothwendige göttliche Bestimmung ist, die wahre Sub-

---

[1]) ib. V. 3. Horum siquidem nominum proprietas est, *οὐσίαν*, i. e. essentiam, de eo, quod nec corrumpi, nec augeri, nec minui in omni creatura sive visibili sive intelligibili potest, praedicari; *φύσιν* vero, h. e. naturam de generatione essentiae per loca et tempora in aliqua materia, quas et corrumpi et augeri et minui potest, diversisque accidentibus affici etc. . . . Omnis itaque creatura, quantum in suis rationibus subsistit, *οὐσία* est; in quantum vero in aliqua materia procreatur, *φύσις*. . . Essentiam (*οὐσίαν*) itaque rerum sensibilium . . . perpetualiter permansuram esse vera ratio fiducialiter astruit, quoniam in divina sapientia incommutabiliter ultra omnia loca et tempora omnemque mutabilitatem facta est. Naturam vero per loca et tempora, generatam, ceterisque accidentibus ambitam, intervallo a conditore omnium praedefinito, perituram, nemo . . . potest ambigere.

stanz jeder Kreatur[1]). Unter den Worten, von denen Christus sagt, daß sie nie vergehen werden, versteht Erigena die Ursachen und Substanzen, d. h. die unveränderlichen, in der göttlichen Weisheit gesetzten Gründe der Dinge, wonach alles Sichtbare und Unsichtbare geschaffen wurde und in welche Himmel und Erde wieder vergehen werden. Ja, weil die Urgründe und Substanzen vor und über allen Zeiten und Räumen geschaffen wurden, darum fühlt er sich versucht zu behaupten, daß beide nur uneigentlich Kreaturen genannt werden, weil man mit diesem Namen eigentlich nur das begreife, was in einer gewissen zeitlichen Bewegung durch Erzeugung in eigenthümliche sichtbare oder unsichtbare Arten sich ergießt[2]). — Die *οὐσία* ist unzerstörbar und unterscheidet sich darin vom materiellen Körper, der zertheilt werden kann[3]). Sie zerfallt nur in Gattungen und Arten, aber nicht in Stücke wie der Körper; sie ist in allen ihren Momenten ganz, nicht größer in einer Art als in allen zusammen, während der Körper größer in allen Theilen ist als in einigen. Daher kann der Körper durch Theilung vernichtet werden, nicht aber die *οὐσία*[4]).

Die *οὐσία* ist immer dieselbe, denn nur das Bleibende wird mit Recht Substanz genannt[5]). Sie ist unkörperlich und daher auch keinem körperlichen Sein objectiv[6]); sie kann darum nicht sichtbar oder greifbar oder räumlich erscheinen[7]) und entbehrt aller räumlichen Dimensionen[8]). Aber sie ist, nach Gregor von Nazianz und Maximus, auch kein Object des Intellects und wird nur aus dem, was sie umgibt — aus Ort, Quantität, Lage und

---

[1]) ib. II. 25 . . . Uniuscujusque creaturae vera est substantia sua in primordialibus causis praecognita, praeconditaque ratio.

[2]) ib. V. 16.

[3]) ib. I. 49. Omnis *οὐσία* incorruptibilis est.

[4]) ib. I. 49.

[5]) ib. I. 63.

[6]) ib. I. 33. Nam *οὐσία* incorporalis est, nullique corporeo sensui subjacet.

[7]) ib. I. 53.

[8]) ib. I. 49.

Zeit als existirend erkannt; wenn sie überhaupt sich einmal mit denselben, wie mit einer Peripherie, deren Centrum sie ist, umgeben hat[1]), oder, wie wir hören werden, wenn es zu unserer Welt gekommen ist. Die *οὐσία* kann daher auch nicht definirt werden, man kann nicht sagen, was sie ist[2]).

Sie bedarf aber mit Ausnahme von Zeit und Raum, die ihr untrennbar inhäriren, weil sie als erschaffene zu existiren anfing und also zeitlich ist und als bestimmtes Sein nicht unbegrenzt und raumlos sein kann[3]), keiner andern Accidenzen, um zu existiren[4]) und daher auch nicht des Körpers, sie existirt vielmehr durch sich selbst[5]). Und eben deßhalb, weil sie durch sich selbst sind und nichts bedürfen, damit sie sind, werden sie von den Griechen richtig *οὐσία* — Seiende — genannt; denn wie unwandelbare Fundamente sind sie von Gott gesetzt worden[6]). —

---

[1]) ib. I. 25. Si autem acutius vestigia sancti Gregorii Theologi expositorisque sui Maximi sapientissimi sequens inspexeris, inveniens, *οὐσίαν* omnino in omnibus, quae sunt, per se ipsam incomprehensibilem non solum sensui, sed etiam intellectui esse. Atque ideo ex his veluti circumstantiis suis intelligitur existere, loco, dico, quantitate, situ; additur etiam his tempus. Intra haec siquidem, veluti intra quosdam fines circumpositos, essentia cognoscitur circumcludi, ita ut neque accidentia ei quasi in ea subsistentia videantur esse, quia extrinsecus sunt; neque sine ea existere posse, quia centrum eorum est, circa quod volvuntur tempora, loca vero et quantitates et situs undique collocantur.

[2]) ib. I. 45. *οὐσίαν* per seipsam definire et dicere quid sit, nemo potest.

[3]) ib. I. 45. Omnis enim *οὐσία* de nihilo creata, localis temporalisque est; localis quidem, quia aliquo modo est, quoniam infinita non est; temporalis vero, quoniam inchoat esse, quod non erat.

[4]) ib. I. 60. Siquidem omne subjectum per se subsistens accidentium non indiget, ut sit, sicut ipsa *οὐσία* . . . suis naturalibus subsidiis semper immutabiliterque subsistit.

[5]) ib. I. 51. *οὐσία* vero nullo modo corporis indiget, ut sit. quoniam per se ipsam subsistit.

[6]) ib. I. 63. . . quas graeci *οὐσίας* appellant merito, quia per se sunt et nullius indigent, ut sint, sic enim a conditore omnium veluti quaedam immutabilia fundamenta stabilitae sunt.

Und endlich ist jede von ihnen einfach und nimmt keine Zusammensetzung von Materie und Form an; zusammengesetzt könnte man sie nur in der Hinsicht heißen, insofern sie als bestimmte Wesenheit eine von andern unterschiedene ist und damit also an ihr Wesenheit und wesentliche Differenz aufgezeigt werden könnte, eine Zusammensetzung, die auch von der Gottheit gelten würde, wenn sie bei aller Wesenseinheit in der Differenz dreier Personen existirt[1]).

Die Substanzen sind aber, da sie zur Idealwelt gehören und das, was allgemein von den Urgründen gesagt worden ist, auch von ihnen gelten muß, die ewigen Formen und als solche die Ursachen aller Formen in unserer Welt. Wir werden darauf bei der Lehre von der Genesis der Welt noch näher zurückkommen.

Die nächste Frage ist nun, wie geht aus dieser Idealwelt die gegenwärtige reale hervor. Und darauf gibt Erigena keine klare Antwort. Wenn Platon neben der Idealwelt eine ewige Materie statuirte und aus beider Beziehung — wobei aber jene für sich und in sich ruhend blieb — unsere Welt entstehen ließ, etwa wie Zeller dieß deutet, indem sich die Strahlen der Idealwelt in dem an sich leeren und dunkeln Raume des Unbegrenzten oder der Materie vielgestaltig brechen, wodurch die Einheit der Idee in der Vielheit der Individuen zu erscheinen vermag, alles Sein aber doch in die Idee fällt[2]) — so hält Erigena weit consequenter an dem Idealismus fest; er muß die Realität und Materialität aus der Idealwelt selbst deduziren und ableiten, er kann die Materie nicht neben ihr voraussetzen. Bei Platon erscheint die Realwelt keineswegs als eine Wirkung der idealen; Erigena aber bezeichnet sie ausdrücklich als solche; denn nur, insofern sie das, was unter ihnen ist, erschaffen,

---

[1]) ib. I. 47. Omnis *οὐσία* simplex est nullamque ex materia formaque compositionem recipit, quoniam unum inseparabile est. . . . Hoc autem dictum est, quia omnis *οὐσία*, quanquam intelligatur ex essentia et essentiali differentia composita esse, hac enim compositione nulla in corporea essentia potest carere, siquidem et ipsa divina *οὐσία*, quae non solum simplex, sed plus quam simplex creditur esse, essentialem differentiam recipit.

[2]) Philosophie der Griechen. II. B. 473 ff. 2. Aufl.

können die Ideen causae primordiales genannt werden[1]). Es muß die ganze Idealwelt als wirkend gedacht werden, also auch die Substanzen, die wir eigentlich selbst als Wirkungen innerhalb der Idealwelt kennen gelernt haben, denn sonst könnten sie nicht zur zweiten Natur — natura creata et creans gerechnet werden. — Aber diese ganze dritte Natur, die unsere gegenwärtige Welt ausmacht, obschon sie als wirkliche Welt bezeichnet wird, ist im esoterischen Verstande des Erigena doch ebensowenig die wahrhaft wirkliche Welt, als wie es nach Platon unsere Welt ist; sie ist, wie bei diesem, auch nur als ein Schatten der idealen gedacht, welche die vollkommene und wahrhaft wirkliche Welt ist. Freilich wird es dann schwer, den Grund der Existenz der dritten Natur einzusehen. Daß sie etwa, wie bei Origenes, aus einem Abfall entstanden ist, ist uns ebenfalls nicht erlaubt zu behaupten; wir werden es vielmehr von Erigena klar aussprechen hören, daß sie von Gott seiner Verherrlichung wegen gesetzt worden ist. Und zudem wird uns die Lehre von der corrumpirten und abgefallenen Welt noch besonders in einem andern Zusammenhange begegnen. Genug, die Lehre über den Hervorgang der dritten Natur aus der zweiten und beider Verhältniß zu einander bleibt in Erigena's System verworren und lückenhaft und ist in Folge seines consequenten Idealismus nicht ohne Widerspruch. Es bleibt aber der Grund der Existenz der gegenwärtigen Welt überhaupt in allen jenen Systemen unerklärt, die eine Idealwelt lehren und sie als die vollkommene Welt betrachten und doch die gegenwärtige nicht durch eine Trübung, durch einen Abfall der ersteren entstehen lassen. Die einzige Antwort, die wir auf die Frage über den Existenzgrund der dritten Natur geben können, ist die, daß die Thätigkeit und Lebendigkeit Gottes über die Setzung der Idealwelt hinausreicht, daß sie auch noch die Setzung der gegenwärtigen Welt erfordert, indem die zweite Natur als eine wirksame und lebendige geschaffen ist und weiter schaffen muß. Eine Nothwendigkeit für die schaffende Gottheit ist die gegenwärtige Welt und

---

[1]) conf. de div. nat. II. 15.

insofern sie immer Manifestation von Kraft ist, dient sie auch zur göttlichen Verherrlichung.

Vernehmen wir nun die allgemeinen Bestimmungen über das Verhältniß der ersten und zweiten Natur zur dritten. Auch hier gebraucht Erigena wieder Bezeichnungen, welche die innigste Beziehung und Verwandtschaft ausdrücken.

„Aus der Ueberschwenglichkeit, in welcher Gott Nichtsein genannt wird [1]), zuerst sich herablassend wird er in den Urgründen von sich selbst geschaffen und wird das Princip aller Wesenheit, alles Lebens, aller Intelligenz und alles dessen, was die erkennende Betrachtung in den Urgründen erfaßt. Dann aber wird er aus den Urgründen, welche gewissermassen eine mittlere Stellung zwischen Gott und der Kreatur einnehmen, in ihren Wirkungen und macht sich offenbar in seinen Theophanien. Hierauf schreitet er durch die vielfältigen Formen der Wirkungen bis zur letzten Stufe der ganzen Natur, bis zu den Körpern, fort. Und auf solche Weise in bestimmter Ordnung in Alles fortschreitend macht er Alles und wird Alles in Allem und kehrt in sich selbst zurück, in sich Alles zurückrufend. Aber während er in Allem wird, hört er dennoch nicht auf, über Allem zu sein. Auf solche Weise bringt er Alles aus Nichts hervor, nämlich aus seiner Ueberwesentlichkeit produzirt er die Wesen, aus seiner Ueberlebendigkeit das Leben, aus seiner Uebererkenntnißkraft die Erkenntnißkräfte, aus der Negation von Allem, was ist und nicht ist, die Affirmation von Allem, was ist und nicht ist [2]). — Wie der

---

[1]) conf. ib. III. 19.

[2]) ib. III. 20. Proinde ex superessentialitate suae naturae, in qua dicitur non esse, primum descendens, in primordialibus causis a se ipso creatur, et fit principium omnis essentiae, omnis vitae, omnis intelligentiae et omnium, quae in primordialibus causis gnostica considerat theoria. Deinde ex primordialibus causis, quae medietatem quandam inter Deum et creaturam obtinent, h. e., inter illam ineffabilem superessentialitatem super omnem intellectum et manifestam substantialiter naturam puris animis conspicuam descendens in effectibus earum fit et manifeste in suis theophaniis aperitur. Deinde multiplices effectuum

ganze Fluß ursprünglich aus der Quelle ausströmt und wie durch sein Bett, in welcher Länge es sich auch erstrecken mag, das Wasser, welches zuerst in der Quelle emporsteigt, immer und ohne Aufhören ergossen wird, so fließt auch die göttliche Güte und Wesenheit, das Leben und die Weisheit und Alles, was in der Quelle von Allem ist, zuerst in die Urgründe und bewirkt seine Existenz; dann strömt es durch dieselben weiter herab in ihre Wirkungen durch alle ihr angemessenen Stufen des Universums, immer durch Höheres zum Niedrigeren herabfließend — endlich aber geht es durch die geheimsten Poren der Natur auf einem ganz dunklen Wege wieder zu seiner Quelle zurück [1])."

Die zuletzt citirte Stelle stellt den Hervorgang der Welt aus dem göttlichen Princip und der Idealwelt als eine Emanation dar, allein wir dürfen dieselbe nicht urgiren und haben darin nur eine physische Analogie für das Verhältniß Gottes zur Welt zu sehen. Wir dürfen sie deßhalb nicht urgiren, weil wir Erigenas System nicht nach einer vereinzelnten Aeußerung, sondern im Zusammenhang aller seiner Momente zu begreifen haben; wonach die Weltschöpfung kein physischer Prozeß, sondern eine bewußte That ist. — Eine andere Analogie, die Erigena häufig für jenes

---

formas, usque ad extremum totius naturae ordinem, quo corpora continentur procedit. Ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit. Ac sic de nihilo facit omnia, de sua videlicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium, quae sunt et quae non sunt.

[1]) ib. III. 4. Siquidem ex fonte totum flumen principaliter manat et per ejus alveum aqua, quae primo surgit in fonte, in quantamcunque longitudinem protendatur, semper ac sine ulla intermissione defunditur. Sic divina bonitas et essentia et vita et sapientia et omnia, quae in fonte omnium sunt, primo in primordiales causas defluunt, et eas esse faciunt, deinde per primordiales causas in earum effectus ineffabili modo per convenientes sibi universitatis ordines decurrunt, per superiora semper ad inferiora defluentia, iterumque per secretissimos naturae poros occultissimo meatu ad fontem suum redeunt.

Verhältniß gebraucht, ist auch das Verhältniß der Zahlen zur Monas. Alle diese Analogien haben nur den Zweck uns jene metaphysische Beziehung menschlich näher zu bringen. Da all unser Denken an sinnliche Bilder und Vorstellungen gebunden ist, die wir, in Folge des Dualismus unserer Natur, auch aus den sublimsten Gedanken nicht hinwegzutilgen vermögen, so wird sich, da in der Welt Alles in einem physischen Contact und Zusammenhang steht, das Verhältniß Gottes zur Welt niemals in der Weise von uns denken lassen, daß wir zwischen beiden allen natürlichen Zusammenhang abbrechen und eine absolute Kluft setzen. Man hat oft die Weltschöpfung durch die Analogie des menschlichen Sprechens vorstellig zu machen gesucht; aber der menschliche Gedanke muß sich das Medium der Luft zum Substrat, gleichsam zur Materie nehmen, damit er ein hörbares Wort werde. Wer sich demnach das Verhältniß Gottes zur Welt nach dem Verhältniß des menschlichen Geistes zu seinen Worten denkt, der würde, wollte er jene Analogie strenge festhalten und durchführen, für den göttlichen Geist eine Materie als nothwendigen Stoff zur Weltbildung statuiren müssen. —

Es ist aber eine Denknothwendigkeit das Verhältniß Gottes zur Welt als ein ganz inniges zu fassen, und Erigena zeigt dieselbe auf, indem er sagt: Wenn die Kreatur aus Gott ist, so ist Gott Ursache, die Kreatur aber Wirkung. Wenn aber die Wirkung nichts Anderes ist, als die gewordene Ursache, so folgt, daß Gott, insofern er Ursache ist, in seinen Wirkungen wird; denn nichts geht aus der Ursache in ihre Wirkungen über, was ihr fremd ist, da ja auch in Wärme und Licht nichts Anderes als die feurige Kraft hervorbricht [1]).

Indem es nur die Kraft der Gottheit selbst ist, die durch das Medium der Urgründe in der Setzung der dritten Natur sich

---

[1]) ib. III. 22. At si creatura ex Deo erit, erit Deus causa, creatura autem effectus. Si autem nil aliud est effectus, nisi causa facta, sequitur, Deum causam in effectibus suis fieri; non enim ex causa in effectus suos procedit, quod a sua natura alienum est, siquidem in calorem et in lucem nihil aliud nisi ipsa vis ignea erumpit.

realisirt, so sagt Erigena, daß jene nur durch Theilnahme an ihr schaffen [1]). In Allem, was immer als wahrhaft seiend erkannt wird, existirt nur die vielfältige Kraft der schöpferischen Weisheit, würde sie von dem Geschaffenen hinweggenommen, so müßte dieses gänzlich in Nichts zerfallen [2]). So schafft sich demnach Gott auch in den letzten Wirkungen der Urgründe, worüber hinaus er nichts mehr schafft und worin er daher nur erschaffen wird [3]).

Aus der Idealwelt, den causae primordiales und ewigen Substanzen, geht nun die Realwelt als Wirkung hervor; durch die Setzung derselben treten aber jene aus der göttlichen Weisheit nicht heraus, sondern bleiben ewig in ihr und für sich, d. h. die Idealwelt realisirt sich in der gegenwärtigen keineswegs in der Weise, daß sie ihr Fürsichsein in ihr, wie der Same in der Frucht, verlieren würde. „Die principiellen Ursachen treten in dem, dessen Ursachen sie sind, hervor; verlassen aber das Princip d. i. die Weisheit des Vaters, worin sie gesetzt sind, nicht, und damit ich so sage, in sich selbst unsichtbar bleibend, durch die Finsterniß ihrer Erhabenheit immer verborgen, hören sie nicht auf in ihren Wirkungen, wie an's Licht der Erkenntniß hervorgezogen, zu erscheinen [4]). Die in der Weisheit geschaffenen und gesetzten allgemeinen Ursachen bleiben ewig und unveränderlich in ihr, treten niemals von ihr zurück oder erleiden einen Abfluß zu dem, was niedriger ist; denn nicht würden sie für sich subsistiren,

---

[1]) ib. IV. 1. Cetera vero, quae post eam (summam bonitatem) sunt, partipatione sua creare non cessat.

[2]) ib. III. 9. In omnibus enim, quodcunque vere intelligitur esse, nil aliud est nisi sapientiae creatricis multiplex virtus, quae in omnibus subsistit. Si enim intellectu creatricem sapientiam ab omnibus, quae creat subtraxeris, in nihilum omnino redigentur etc.

[3]) ib. III. 23. Creatur enim descendens in extremos effectus, ultra quos nil creat, ideoque dicitur creari solummodo et non creare.

[4]) ib. II. 18. Principales . . causae et in ea, quorum causae sunt, proveniunt et principium, i. e. sapientiam Patris, in qua factae sunt, non relinquunt et, ut sic dicam, in se ipsis permanentes invisibiles, tenebris suae excellentiae semper absconditae, in effectibus suis veluti in quandam lucem cognitionis prolatae, non cessant apparere.

wenn sie in irgend einer Weise von ihr zurücktreten würden. . . Und wie die Urgründe selbst nicht die Weisheit verlassen, so verlassen auch die Substanzen nicht die Urgründe, sondern subsistiren immer in ihnen. Und wie die Ursachen nicht außer den Substanzen zu sein vermögen, so können diese nicht aus den Ursachen herausfließen [1])."

Indem nun nach Erigena's Lehre die Substanzen der Dinge in der Gottheit bleiben, so fragt es sich, welches ist das Verhältniß zwischen ihnen und der irdischen Kreatur und wie ist es mit der Substanzialität der letztern beschaffen? Besitzt sie neben der idealen Substanz noch eine eigene, welche etwa die Wirkung von jener ist? Erigena widerspricht der Annahme zweier Substanzen, einer idealen und einer realen, indem er sagt: die Substanz des Menschen ist nichts Anderes als sein Begriff im Verstande des Künstlers, der Alles, bevor es wurde, in sich selbst erkannte. Diese Erkenntniß selbst ist die wahre und einzige Substanz von dem, was erkannt worden ist, weil es in ihr auf das Vollkommenste gestaltet und ewig und unveränderlich subsistirt. Anders aber wird jede Kreatur im göttlichen Worte, anders in sich selbst betrachtet. Die gegenwärtige Substanz derselben ist eine Wirkung von jener, die am Anfang ursächlich in der göttlichen Weisheit gegründet wurde — jedoch dürfen wir nicht zwei Substanzen annehmen, sondern nur eine, die nach einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet wird. Anders nämlich wird die menschliche Substanz nach ihrer Gründung in den intellectualen Ursachen, anders nach der Erzeugung in den Wirkungen erkannt. Dort ist sie von aller Veränderlichkeit frei, hier der Wandelbarkeit unter-

---

[1]) ib. V. 14. M. Causas itaque omnium rerum in sapientia creatas et substitutas in ipsa aeternaliter et incommutabiliter non dubitas, ut opinor, permanere et ab ipsa nusquam nunquam recedere, vel fluxum aliquem pati ad ea, quae inferiora sunt. Non enim per se subsisterent, in aliquo modo ab ipsa recederent . . . Ut enim ipsae causae primordiales non deserunt sapientiam, sic ipsae substantiae non deserunt causas, sed in eis semper subsistunt. Et quemadmodum causae extra substantias nesciunt esse, ita substantia extra causas non possunt fluere.

worfen; dort einfach und aller Accidenzen ledig flieht sie jede Betrachtung und Erkenntniß; hier nimmt sie eine gewisse Zusammensetzung an aus Quantitäten und Qualitäten und dem Uebrigen, was um sie herum erkannt wird, wodurch sie eine Anblick des Verstandes duldet. So wird daher eine und dieselbe Substanz wegen der doppelten Betrachtung als eine doppelte bezeichnet; überall aber bewahrt sie doch ihre Unerfaßlichkeit, in den Ursachen sowohl, als in den Wirkungen, d. i. ob sie nackt in ihrer Einfachheit oder ob sie mit Accidenzen bekleidet ist; denn in allen diesem unterliegt sie keinem geschaffenen Intellect noch Sinn noch auch wird sie von sich selbst erfaßt, was sie sei. — Daraus ergibt sich die Einsicht, daß keine andere Existenz der Kreatur sei außer jener Grund, nach welchem sie in den primordialen Ursachen im göttlichen Wort gesetzt worden ist[1]). Wir

---

[1]) ib. IV. 7. M. Putasne, aliud esse humanam mentem et aliud notionem ejus in mente formantis et noscentis? D. Absit. Imo vero intelligo, non aliam esse substantiam totius hominis, nisi suam notionem in mente artificis, qui omnia, priusquam fierent, in seipso cognovit; ipsamque cognitionem substantiam esse veram ac solam eorum, quae cognita sunt, quoniam in ipsa perfectissime facta et aeternaliter et immutabiliter subsistunt . . . Aliter enim omnis creatura in Verbo Dei, in quo omnia facta sunt, consideratur, aliter in seipsa . . . . Et non dico nunc illam superessentialem substantiam . . sed illam, quae primordialiter in sapientia Dei facta est causaliter, cujus effectus est haec, quam secundo loco statuimus, substantia, immo naturalis ordo rerum constituit. D. Duas igitur substantias hominis intelligere debemus unam quidem in primordialibus causis generalem, alterum in earum effectibus specialem. M. Duas non dixerim, sed unam dupliciter intellectam. Aliter enim humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus. Ibi quidem omni mutabilitate libera, hic mutabilitati obnoxia; ibi simplex omnibusque accidentibus absoluta omnem effugit contuitum et intellectum, hic compositionem quandam ex quantitatibus et qualitatibus ceterisque, quae circa eam intelliguntur, accipit, per quam mentis recipit intuitum. Una itaque eademque veluti duplex dicitur propter duplicem sui speculationem, ubique tamen suam incomprehensibilitatem custodit, in causis dico et effectibus, h. e. sive nuda in sua simplicitate sive accidentibus induta. In his enim omnibus nulli intellectui creato

sind nichts anderes, inwiefern wir sind, als unsere ewig in Gott gesetzten Gründe [1]). Und wenn der Mensch in Gott nicht ist, so ist er überhaupt nicht [2]).

So ist es demnach klar ausgesprochen, daß das weltliche Dasein keine eigenthümliche Substanzialität besitzt, sondern daß diese in die Idealwelt fällt. Dieses gegenwärtige weltliche Dasein wird nicht undeutlich zu einem bloßen Schein herabgesetzt, der auf dem Standpunkt ä u ß e r l i c h e r oder sinnlicher Betrachtung entsteht; die ideale und äußere Welt sind nur e i n e, aber von einem verschiedenen Gesichtspunkt aus aufgenommen. Gott, der die Dinge immanent, d. h. in ihren Gründen und Ursachen und von diesen aus sieht, hat die Idealwelt zum Object — wir, die wir uns außer ihr befinden und zu ihren Wirkungen gehören, stehen in einer äußerlichen Betrachtung derselben und vor unserem sinnlichen Auge enthüllt sich daher nicht das Wesen der Dinge, wir erfassen nicht, w a s sie sind, sondern nur, d a ß sie sind, wie uns jeder Schein auf Sein deutet. Vor unserem Auge entsteht daher diese irdische Welt, die gleichsam nur ein Schein, eine verworrene Erkenntniß der idealen ist [3]). — Dieß ist der eigentliche

---

neque sensui succumbit, nec a se ipsa intelligitur quid sit . . . Atque hinc datur intelligi, nullius creaturae aliam subsistentiam esse, praeter illam rationem, secundum quam in primordialibus causis in Dei Verbo substituta est. conf. III. 17.

[1]) ib. III. 8. Nihil enim aliud nos sumus, in quantum sumus, nisi ipsae rationes nostrae aeternaliter in Deo substitutae. conf. c o m m e n t. i n e v a n g. s e c. J o a n n. 318 c. Ipse (Christus) est visio, quae omnia, priusquam fierent, vidit. Et ipsa visio substantia est eorum, quae visa sunt . . .

[2]) ib. IV. 25. Si enim in ipso (Deo) non sum, omnino non sum.

[3]) Erigena spricht diesen doppelten Standpunkt der innerlichen oder göttlichen und der äußerlichen oder sinnlich-irdischen Betrachtung aus: d e d i v i s. n a t. III. 8. Aliter sub illo (Deo) sunt, dum per generationem facta in generibus et formis, locis quoque, temporibusque visibiliter per materiem apparent; aliter in ipso sunt, dum in primordialibus rerum causis, quae non solum in Deo, verum etiam Deus sunt, aeternaliter intelliguntur . . . non quod alia sint; quae in Deo sunt, et Deus esse dicuntur propter unitatem naturae, et alia, quae per generationem

Kern der Ansicht Erigena's von der dritten Natur, worin wir wieder seinen consequenten Idealismus erkennen. Das wahrhaft Wirkliche ist ihm nur der Geist und die Idee; diese Welt ist ihm objectiv eine Erscheinung, deren Inhalt und Wesen die ideale ist, subjectiv aber eine verworrene Erkenntniß, die sinnliche Wahrnehmung. Nur für diese, die nicht in das Wesen der Dinge eindringt, sondern auf der Oberfläche verweilt, vom Scheine sich gefangen nehmen läßt, existirt auch das Böse, für die Gotteserkenntniß und für die immanente philosophische Betrachtung ist es nicht — es gibt keine Idee des Bösen. — Wir erkennen auch hier wieder viele Berührungspunkte Erigena's mit Platon; auch dieser, dem die gegenwärtige Welt, wie schon bemerkt, gleichfalls ein substanzloser Schein ist, nennt ihre Erkenntniß nicht ἐπιστήμη, so nennt er nur die Erkenntniß der Ideen, sondern δόξα.

Erigena jedoch kann diese Verflüchtigung der irdischen Welt nicht festhalten, er hat die dritte Natur als eine Wirklichkeit, als ein nothwendiges Moment im göttlichen Lebensproceß construirt und wird sie daher, wie wir hören werden, auch in der göttlichen Substanz oder in der idealen Welt dann nicht vertilgen, wenn sie in diese, als in ihre Urgründe zurückgekehrt ist. Daher es denn auch wieder heißt, daß aus den Qualitäten der Substanzen, die als ihre Accidenzen veränderlich und um sie beweglich sind, diese unsere Welt zusammengezimmert worden sei. Doch bleiben auch diese Qualitäten in ihren Substanzen und bringen unsere Welt auf eine geistige Weise durch ihre Zusammensetzungen hervor [1]).

Erigena ist überhaupt nicht im Stande seinen Idealismus klar zu formuliren und allseitig in seine Consequenzen zu entwickeln — es würde dieß eine weit größere Reife des philosophischen Denkens bei ihm bedingen, als wir, seiner historischen

---

in mundum veniunt, sed quia una eademque rerum natura aliter consideratur in aeternitate Verbi Dei, aliter in temporalitate constituta mundi.

[1]) ib. V. 14.

Stellung Rechnung tragend, von ihm fordern dürfen; dazu kommt aber noch, daß einer reinen Durchführung desselben auch seine Beziehung zur Kirchenlehre hinderlich ist. Man wird bei ihm zwischen den Zeilen lesen können und ein exoterisches und esoterisches Verständniß unterscheiden dürfen; aber dasselbe wurde von ihm selbst nicht auseinandergehalten, sondern schmolz ihm zusammen, woraus dann manche Widersprüche und Ungereimtheiten in seinem System entspringen. Er besitzt die tiefsten und kühnsten philosophischen Anschauungen, aber er erschrickt gleichsam, wenn er ihre Consequenzen erblickt und darin einen Widerspruch gegen das Dogma wahrnimmt. Er flüchtet dann immer wieder in das letztere zurück, seine philosophischen Ideen theologischen Anschauungen anbequemend.

So gibt er denn auch wieder Gründe an, welche die Gottheit zur Schöpfung unserer Welt veranlaßten und sagt: Deßhalb wurde Alles aus Nichts gemacht, damit die Fülle und der Reichthum der göttlichen Güte durch das, was sie hervorbrachte, geoffenbart und gepriesen würde; denn wäre sie allein in sich selbst ruhig ohne irgendwelche Thätigkeit verharrt, so hätte sie sich keinen Anlaß zur Lobpreisung bereitet. Nun aber, da sie sich in alles Sichtbare und Unsichtbare ausgießt und in Allem als Alles existirt, die vernünftige und intellectuelle Kreatur zu ihrer Erkenntniß erhebt und ihr die schönen und zahllosen Formen der Dinge als einen Gegenstand ihres Lobes darbietet, fügte sie Alles so, daß keine Kreatur ist, welche nicht entweder durch sich selbst und in sich selbst oder durch ein Anderes das höchste Gut preisen würde. — Als ein weiterer und anderer Grund der Weltschöpfung kann es aufgestellt werden, daß das höchste Gut, welches das von und in sich selbst existirende Gut ist, sich nicht von der Setzung jener Güter zurückhalten durfte, welche nicht Güter von und in sich selbst, sondern nur von und in ihm sind. Damit er nicht des Neides beschuldigt würde, indem er sich von der Schöpfung dessen zurückzieht, was er schaffen konnte, schuf Gott die Welt aus Nichts. Wenn er nicht schaffen würde, so wäre er weder der Herr noch der Gründer der Wesen, nicht der reichlichste und in keinem ermangelnde Spender seiner Güte, nicht

der gerechteste Richter über die Verdienste noch die Vorsicht über Alles [1]).

Von diesen Gründen bemerkt Erigena selbst, daß sie nicht die letzten und tiefsten sind; diese zu erkennen, bescheidet er sich, weil sie alle Einsicht überragen [2]). Die angegebenen sprechen aber die Verherrlichung und Bereicherung Gottes als den Zweck der Schöpfung aus; der erste spricht von der äußerlichen Verherrlichung durch die Lobpreisung der Kreaturen, der letztere von einer innerlichen Bereicherung, einem Wachsthum gleichsam des göttlichen Wesens selbst. Es realisiren sich nämlich in ihr göttliche Attribute und Vermögen; ohne die Welt ist Gott nur die mögliche Güte, nur der mögliche Herr, Schöpfer und Richter, nur die mögliche Vorsehung. Soll Gott in allen dem wirklich werden, so bedarf er der Welt, durch deren Schaffung und Regierung er seine Vermögen realisirt. Wie eines Jeglichen Fähigkeiten Potenzen sind, die zu wirken streben, so suchen auch die göttlichen

---

1) ib. V. 33. Propterea siquidem, inquis, omnia de nihilo facta sunt, ut divinae bonitatis amplitudo et largitas per ea, quae fecit, et ostenderetur et laudaretur . . . Si enim sola intra semetipsam divina bonitas quieta absque ulla operatione perseveraret, non fortassis laudis suae occasionem faceret; jam vero in omnia visibilia et invisibilia seipsam diffundens et in omnibus omnia existens, rationabilem intellectualemque creaturam ad seipsam cognoscendam convertens, ceterarum vero rerum pulchras et innummerabiles species rationabili et intellectuali creaturae in materiem suae laudis praestans, ita omnia fecit, ut nulla creatura sit, quae non aut per seipsam et in seipsa aut per aliud summum bonum non laudet. Alia ratio est, qua omnia de nihilo facta sunt. Summum bonum, quod a seipso et in seipso subsistens bonum est, non debuit abstinere a conditione bonorum, quae nec a semetipsis nec in semetipsis, sed ab ipso et in ipso bona sunt. Ac per hoc ex non existentibus existentia creavit nec veluti invidiae reprehenderetur, retrahens se a substitutione eorum, quae potuit substituere. Alioquin neque Dominus esset, neque conditor naturarum, neque suorum bonorum copiosissimus et in nullo deficiens largitor, neque justissimus meritorum judex, neque omnium provisor, si nihil crearet.

2) ibid.

Attribute zu wirken und durch Wirken wirklich zu werden; und wie Jeglicher in dieser Realisirung seiner Anlagen wächst, so auch die Gottheit in der Verwirklichung ihrer Vermögen. Würde die Schöpfung Gott nichts leisten, so könnte man von ihr auch nicht behaupten, daß sie der göttlichen Verherrlichung diene. Die ganze Weltanschauung des Erigena drängt zu der Annahme, daß die Welt ein nothwendiges und darum ergänzendes Moment des göttlichen Lebens sei; daß ohne die Welt Gott nicht wahrhaft und wirklich Gott ist. Und in der That, wer die Welt als ein zufälliges Parergon Gottes betrachtet, das er neben sich hinstellt, der verzichtet damit bereits auf die Frage nach dem Zwecke ihrer Existenz, weil in dem bloßen Belieben oder Zufall kein Vernunftgrund zu entdecken ist.

Wer aber nach einem Grunde sucht und einen solchen findet, der setzt die Welt bereits in das Verhältniß der Consequenz zu Gott und spricht damit ihre Nothwendigkeit aus; denn mit dem Grunde ist bereits die Folge implicite gegeben. — Auf dem Standpunkte der religiösen Hingabe an das Absolute, wo die Kreatur auf alle Selbstherrlichkeit verzichtet und Gott allein die Ehre gibt, wo sie ihr für Gott nothwendiges Dasein durch die Willensthat der Selbstverdemüthigung als ein von ihm geschenktes hinnimmt, kann die Weltschöpfung nur aus der Freiheit und Gnade Gottes angenommen werden. Der Standpunkt der Wissenschaft aber ist nicht der des freien persönlichen Lebens, die Wissenschaft als solche ist ein rein unpersönliches Verhältniß der gesetzmäßigen Vernunft in uns zur Vernunft außer uns, nämlich zur Gesetzmäßigkeit der Welt. Indem sie alles begreifen will, setzt sie Alles in ein Nothwendigkeitsverhältniß, weil nur das zu begreifen ist, was aus Gründen erklärt und abgeleitet werden kann. Daher sie denn auch die Nothwendigkeit der Weltschöpfung behaupten muß, wenn sie das Dasein der Welt begreifen will, weil sie diesen Begriff nur dann gewinnt, wenn sie in Gott einen Grund findet, aus dem sie die Welt erklären und ableiten kann. Verzichtet sie aber darauf, so verzichtet sie auf das Begreifen der Welt aus Gott und befestigt sie nicht mehr in ihm als in ihrer Wurzel, womit sie aber nichts anders thut, als die

Welt zu einem Ursprünglichen zu machen und den Atheismus auszusprechen. Es ist dasselbe, die Welt aus einem göttlichen Belieben oder aus dem Zufall abzuleiten; denn aus dem Vernunftlosen, was der Zufall ist, kann nichts erklärt und begriffen werden; darum auf solche Weise abermals der Atheismus gelehrt würde. Nur dann, wenn die Vernunft der Grund der Welt ist, kann auch die Wissenschaft die Welt überfliegen und ihr Dasein erklären, nur dann ist der Atheismus abgewiesen und die Wissenschaft selbst gerettet, die dort, wo sie keine Vernunft mehr findet, erblinden müßte und darum in der Anerkennung eines vernünftigen Weltprincips nur ihr eigenes höchstes Interesse wahrt. Aber gerade mit der Annahme eines vernünftigen Weltprincips wird für die Existenz der Welt ein Vernunftgrund und damit die Nothwendigkeit gesetzt. Diese Nothwendigkeit aber ist keine physische, etwa wie die Neuplatoniker es ausdrückten, daß Gott so nothwendig schaffen mußte, als wie die Sonne leuchten und die Blume duften muß; diese Nothwendigkeit ist die einer moralischen Natur und darum eine freie Nothwendigkeit. Dieß fordert eine Erklärung. — In einer selbstbewußten Natur findet kein blindes Wirken statt, sondern jede That passirt in ihrem Werden das Bewußtsein und kommt dadurch unter die Macht und gleichsam in den Besitz der handelnden Persönlichkeit selbst. Diese weiß, was sie thut oder zu thun vermag und kann sich darum in ihrer Selbstheit in die werdende That hineinlegen oder nicht, d. h. sie kann sie wollen oder nicht. Die Gottheit, wenn sie nothwendig wirkt, wirkt darum noch nicht unfrei, weil sie aus dem Drange ihrer principiellen Natur heraus ohne Bestimmung von außen wirkt. Sie wirkt aber wahrhaft frei, weil sie mit Bewußtsein wirkt oder handelt und weil sie darum sich selbst bestimmend in ihrem Thun gegenwärtig sein kann. Nun aber fällt die Selbstbestimmung Gottes mit dem unmittelbaren Drange seiner Natur zusammen, weil der Begriff des Absoluten die vollkommenste Harmonie postulirt. Was Gott seiner Natur nach muß, das will er auch und so ist bei ihm nur eine freie Nothwendigkeit denkbar. Er wirkt nicht blind, wie die Naturkraft, sondern er wirkt mit Bewußtsein und darum mit Selbstbestimmung, die

nur auf der Basis des Bewußtseins möglich ist; er wirkt daher frei und als moralische Natur oder mit andern Worten, er handelt, denn Wirken mit Selbstbestimmung ist Handeln. So kann bei Gott nur von einer freien Nothwendigkeit gesprochen werden. Das Absolute bestimmt sich aber nur nach der Vernunft oder, da es mit der Vernunft identisch ist, es bestimmt sich nur nach sich selbst oder mit sich übereinstimmend. Fordert die Vernunft die Existenz der Welt, so wird Gott sie wollen, weil sein Wollen ein vernünftiges oder weil er selbst die Vernunft ist. Die Welt ist nothwendig vom Begriffe Gottes aus, Gott selbst aber nach seiner Wesenheit ist principiell und als selbstbewußte Wesenheit der wahrhaft freie, weil bewußte Principialität Freiheit ist. Wenn man sagt, Gott habe aus Güte die Welt geschaffen, so spricht man dieß vom Standpunkte der Religion aus; aber genau betrachtet sagt man damit, daß Gott aus Vernunft die Welt geschaffen habe und daß sie aus seinem Begriffe nothwendig sei. Denn wenn die Welt eine Folge der göttlichen Güte ist, die Güte aber ein essentielles Attribut der Gottheit, so mußte diese in Folge einer moralischen Nothwendigkeit schaffen; ihre Güte drängte sie dazu. Andererseits ist dann die Güte nichts anderes als der Drang der Vernunft nach Manifestation und Verwirklichung; denn das Gute ist das Vernünftige vom Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit und Praxis betrachtet.

Ist nun die Schöpfung für Gott in dem vorgetragenen Sinne nothwendig, so ist sie, vom göttlichen Standpunkte aus angesehen, auch ewig. Wir dürfen ja die Gottheit keiner Zeit und keinem Werden unterwerfen, was wir thun würden, wenn ihre Güte nicht immer wirkliche Güte gewesen wäre, sondern aus dem Zustande der Potenzialität in den der Actualität erst allmählig und nicht im Moment übergegangen wäre oder besser ausgedrückt, nicht immer und ewig übergehen würde. Gott wäre nicht von Ewigkeit her vollkommen, wenn die Welt für ihn zeitlich wäre. — Doch dieser Consequenz einer ewigen Schöpfung der gegenwärtigen Welt, der dritten Natur, beugt Erigena dadurch vor, daß er in der Ideenwelt bereits eine Schöpfung besitzt, die er in der That als ewige denkt. Ihr gegenüber ist also Gott schon der wirkliche

Herr und die actualisirte Güte, und es braucht ihm nicht erst unsere Welt zu entstehen, um zu dieser Actualität seiner Potenzen zu gelangen. Ja, unsere Welt, dieß geht ja immer deutlicher aus Erigena hervor, ist für Gottes Wissen gar nicht vorhanden, in dasselbe fällt nur die ideale — nur für die äußerliche und verworrene Erkenntniß existirt dieser Schein unserer Welt, deren Substanz und Kern in den Ideen liegt.

Für die gegenwärtige Welt wagt er jedoch die Behauptung der Ewigkeit nicht festzuhalten, er begnügt sich mit der Annahme, daß sie zumal in ihren Existenzen gesetzt wurde und daß daher in ihrer Entstehung kein successiver Werdeprozeß stattgefunden habe. Er sagt: „Kein Weltwesen geht bei seiner Erzeugung in Formen und Arten, in Qualitäten und Quantitäten in zeitlichen Zwischenräumen dem andern voraus, sondern jedes tritt aus seinen ewigen Gründen, worin als im göttlichen Wort die Dinge wesentlich subsistiren, nach Gattung, Art und Individuum zugleich hervor. Die Sechszahl der Tage, in welcher die Schöpfung erzählt wird, darf nicht zeitlich genommen werden, sondern ist nur eine ideelle Unterscheidung, und die Vortrefflichkeit der Zahl soll nur die Vollkommenheit des göttlichen Wirkens anzeigen. Wie nämlich die Stimme dem Wort nicht der Zeit nach, sondern nur der Ursächlichkeit nach voraus geht, da ja aus der Stimme das Wort entsteht, wie aus irgend einer formlosen Materie ein geformter Körper, so wurde die Gründung aller sichtbaren Dinge, ohne daß Zeit oder Räume dazwischen gesetzt worden wären, von der noch unbekannten und aller sichtbaren Dinge, und aller sichtbaren Formen entbehrenden Ursache auf einmal in die Formen und Individuen der Räume und Zeiten gesetzt. Und wie der, welcher die Welt aus einer formlosen Materie schuf, nicht anders woher dieselbe nahm, um daraus die Welt zu gestalten, so suchte er auch weder Räume außer sich, worin er sie hervorbrachte, noch erwartete er die Zeiten, in deren Abschnitten er sein Werk vollendete, sondern in sich selbst machte er Alles. — Er, der der Raum aller Räume, die Zeit aller Zeiten, das Weltliche von allen Weltlichen ist und der zugleich

wirkte; denn im Augenblick ist Alles gemacht worden. Auch das, was durch den Lauf der Zeiten geschiedene Bewegung angenommen hat, annimmt und annehmen wird, ist zugleich und auf einmal in ihm gemacht worden, in welchem Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zugleich und auf einmal ist[1])."

Nur in dem Sinn ist unsere Welt ewig, als sie in der Ideenwelt der Potenz nach ewig vorhanden war. „Immer war Alles in der Ideenwelt der Causalität und Potenz nach über aller räumlich und zeitlich geschehenen Erzeugung, über aller durch Sinn und Intellect erkannten Form und Gestalt, über aller Qua-

---

[1]) ib. III. 27. Haec omnia celerarumque visibilium natura simul et semel condita sunt, suis temporibus et locis ordinata et constituta, nulliusque eorum generatio in formas et species, quantitates et qualitates, generationem alterius temporalibus morulis praeoccupavit, sed simul ex aeternis suis rationibus, in quibus essentialiter subsistunt in verbo Dei, unumquodque secundum genus et speciem suam numerosque individuos processere. Senaria namque sex primorum dierum quantitas et intelligibilis divisio de causis conditarum rerum, deque primo eorum impetu simul in primam mundi hujus constitutionem intelligitur et quod simul et semel a creatore factum est, senarii numeri perfectioni a Spiritu sancto per Prophetam distinguitur non tempore, sed intelligili distinctione, ut per numeri virtutem divinae operationis perfectio indicaretur . . . . Ut enim vox praecedit verbum non tempore, sed causa; de voce siquidem fit verbum de quadam materia informi corpus quoddam formatum: sic de causis adhuc incognitis, ac veluti visibilibus formis adhuc carentibus omnium rerum visibilium conditio, nullis temporum spatiis vel locorum et temporum interpositis, simul in formas numerosque locorum et temporum producta est. Et qui de materia informi mundum fecit, quemadmodum non aliunde accepit materiam, de qua faceret, sed a seipso et in seipso et accepit et fecit; ita neque loca extra se quaesivit, in quibus faceret, neque tempora spectavit, quorum intervallis opus suum perageret, sed in seipso omnia fecit, qui locus omnium est et tempus temporum et seculum seculorum, qui simul operatus est, omnia enim in momento occuli facta sunt. Nam et ea, quae per causas temporum distincta generationem acceperunt et accipiuut et acceptura sunt, simul et semel in ipso facta sunt, in quo et praeterita et praesentia et futura simul et semel et unum sunt. conf. ib. III. 31.

lität und Quantität und über allen Accidenzen, wodurch die Substanz einer jeglichen Kreatur als seiend erkannt wird, nicht aber, was sie sei. Und ebenso war nicht immer Alles; nämlich bevor es durch Zeugung in Formen und Arten, in Räumen und Zeiten und in allen Accidenzen, welche ihrer im göttlichen Worte unveränderlich gesetzten ewigen Substanz zukommen, hervorfloß, war es nicht in der Erzeugung weder räumlich noch zeitlich, noch in eigenen Formen und Gestalten, die den Accidenzen zukommen [1]). Die Ursachen waren immer geschaffen, aber sie gingen und gehen nach bestimmten Ort- und Zeitabschnitten in diese Welt hervor [2]). Andererseits aber pflichtet Erigena auch der Lehre des Augustinus bei, daß die Zeit zugleich mit der Welt geschaffen wurde [3]) und daß, da die Zeit das Maß der Bewegung ist, ohne eine bestimmte gemessene Bewegung auch keine Zeit ist [4]), womit er eigentlich die Frage von vorneherein abschneidet, da Gott selbst in der Ewigkeit schafft, diese ewige Schöpfung aber in der Form der Zeitlichkeit erscheint.

---

[1]) ib. III. 15. Siquidem semper erant in Verbo Dei causaliter, vi et potestate ultra omnia loca et tempora, ultra omnem generationem localiter et temporaliter factam, ultra omnem formam et speciem sensu et intellectu cognitam, ultra omnem qualitatem et quantitatem, ceteraque accidentia, per quae substantia uniuscujusque creaturae intelligitur esse, non autem, quid sit. Et semper non erant; priusquam enim per generationem in formas et species, loca et tempora, inque omnia accidentia, quae aeternae eorum substantiae in verbo Dei incommutabiliter substitutae accidunt, profluerent, non erant in generatione, nec erant localiter, nec temporaliter, nec in propriis formis speciebusque, quibus accidentia contingunt.

[2]) ib. V. 24. Causas etenim rerum semper creatas fuisse, earum vero effectus difinitis locorum et temporum interstitiis in hunc mundum processisse et adhuc procedere et processuros esse opinor.

[3]) ib. V. 17. Dem widerspricht es doch nur scheinbar, wenn es (ib. I. 39) heißt, daß Raum und Zeit als das Maaß der Dinge früher sind, als die geschaffenen Existenzen, indem eben die Form derselben im göttlichen Geiste idealiter präexistirt. Dafür lesen wir auch wieder, daß Erigena Maximus beipflichtet, wonach Gott bei günstiger Gelegenheit nach den Urgründen geschaffen habe (ib. III. 8).

[4]) ib. V. 18.

Und so lehrt denn Erigena für die dritte Natur eine zeitliche Schöpfung und sagt in dieser Beziehung: Die gesunde und kirchliche Lehre glaubt und nimmt ganz klar an, daß der Eine und allmächtige Gott, das Prinzip und die Ursache von Allem, was ist und nicht ist, der Welt Materie und Form gegeben habe, sobald er wollte und daß er ihr ein Ende verleihen wird, sobald er es festsetzte: Er, der Alles in den ewigen Gründen macht, ehe es in zeitlichen Momenten wurde[1]).

Die Weltschöpfung denkt Erigena als eine beständige Action Gottes; die Welterhaltung ist ihm gleich der Weltschöpfung. Er sagt: Wenn der himmlische Vater sein Wort zu sprechen aufgehört haben würde, so würde auch die Wirkung des Wortes d. h. das gegründete Universum nicht existiren; denn das Sprechen des göttlichen Vaters d. h. die ewige und unwandelbare Zeugung seines Wortes ist die Setzung und Dauer des gegründeten Universums[2]). — In diesem Satze ist nur insofern die Behauptung einer ewigen Schöpfung der dritten Natur vermieden, als man unter dem gegründeten Universum die Idealwelt versteht.

Wir sehen aber, daß Erigena zwischen der Lehre einer ewigen und zeitlichen Schöpfung in einem unsichern Schwanken begriffen ist, daß ihn sein philosophischer Gedankengang zur ersteren Ansicht drängt, während sein kirchliches Bewußtsein ihn wieder davon zurückhält.

---

[1]) ib. V. 19. Sana autem et ecclesiastica doctrina firmissime credit et luculentissime perspicit, unum et omnipotentem Deum, principium causamque omnium, quae sunt et quae non sunt, materiem dedisse mundo et formam, quando voluit, finemque daturum esse, quando statuit: qui fecit omnia in aeternalibus causis, priusquam fierent temporalibus momentis. conf. ib. V. 24; II. 21; III. 8 et III. 15.

[2]) homil. etc. 293c. . . . sic caelestis Pater si Verbum suum loqui cessarit, effectus Verbi h. e. universitas condita non substiterit. Universitatis namque conditae substitutio et permansio Dei Patris locutio, aeterna et incommutabilis sui Verbi generatio. Wie wir schon oben gehört haben, zeugt der Vater den Sohn beständig.

Indem wir nun die Genesis der Welt näher betrachten, kommen wir zur Lehre von der dritten Natur: natura creata et non creans.

C. Natura creata et non creans.

(Kosmologie.)

Die Setzung der gegenwärtigen Welt durch die ideale wird der Thätigkeit der dritten göttlichen Person, dem hl. Geiste, zugeschrieben; denn was der Vater will und der Sohn thut, das vollendet der hl. Geist. Wenn man nach dem Vorgange einer syrischen Uebersetzung, die Basilius erwähnt, den zweiten Vers der Genesis dahin erklärt, daß der Geist die Wasser bebrütete, so kann dieß so verstanden werden, daß er die Urgründe in ihre Erscheinung überführt [1]). Im dritten Vers desselben Buches, wo die Erschaffung des Lichtes erzählt wird, findet Erigena den Hervorgang der Urgründe in ihre Wirkungen ausgesprochen; denn diese, die in sich selbst unfaßlich sind, werden in den Wirkungen erkennbar und darum heißt es in diesem Verse, daß Gott das Licht von der Finsterniß trennte, d. h. die in Formen und Arten erscheinenden Dinge von ihren Principien schied [2]). Das Licht wird ferner Tag und die Finsterniß Nacht genannt, weil Gott den betrachtenden Geistern gewährte die Offenbarung des Sichtbaren und Unsichtbaren durch Formen und Arten Tag zu nennen, die in ihren Principien aber unerfaßliche und jeder geschaffenen Einsicht unerkennbare Tiefe Nacht [3]). Und es wurde Abend und Morgen, ein Tag; d. h. wenn auch zwischen der Dunkelheit der Ursachen und der Klarheit der Wirkungen eine Theilung und Differenz erkannt wird, so ist es doch ein und derselbe Tag, d. h. eine Erkenntniß desselben; denn nicht als andere

---

[1]) de div. nat. II. 19. Pater siquidem vult, Filius facit, Spiritus sanctus perficit.

[2]) ib. III. 25.

[3]) ibidem.

wird die Kreatur in den Ursachen geworden erkannt, und wieder als andere in den Wirkungen der Ursachen gegründet, sondern als eine und dieselbe wird sie in den ewigen Gründen gleichsam wie in Finsternißen der heiligsten Weisheit und jeder Einsicht ferne gerückt und in dem Hervorgang der Gründe in Wirkungen der Einsicht unterliegend gewissermassen wie in einem Tage vollendeter Erkenntniß kund[1]).

Angelologie. Die erste Kreatur, deren Schöpfung in der allegorischen Deutung des Hexämeron Erigena zu erzählen keine Gelegenheit findet, da er sich der Ansicht einiger Väter, die unter der Erschaffung des Lichtes die Gründung der Engelwelt verstehen, anfänglich nicht anschließen will[2]), wenn er auch später denselben wieder beipflichtet, sind nach der ganzen Construction der Welt die Engel. Er folgt in der Lehre derselben ganz dem Areopagiten, bei dem zuerst im Anschluß an den Neuplatonismus die Angelologie zu einem gewissen System und Abschluß gebracht ist. Erigena definirt die Engel als geistige, ewige und unveränderliche Bewegungen um das allgemeine Princip[3]). Sie stehen bei Gott und bedienen ihn[4]). Zwischen ihnen und dem göttlichen Wort sind nur die Urgründe, diesen aber stehen sie zunächst. Denn wenn sie Engel genannt werden, was soviel heißt als nahestehende, da ἄγγελος von ἔγγυς abgeleitet ist, so darf man doch nicht glauben, daß nicht erst ihre Urgründe im göttlichen Wort gesetzt worden sind[5]). Mit Dionysius nimmt Erigena

---

1) ibidem.

2) ib. III. 24.

3) ib. II. 23. Nam si caelestes essentias, quas etiam caelestes virtutes angelicasque divina nominant eloquia, nil aliud esse substantialiter a sanctis traditur Patribus, nisi intelligibiles, aeternos, incessabilesque motus circa principium omnium. conf. ib. I. 4.

4) ibidem. Astantes etiam et ministrantes Deo caelestes virtutes.

5) ib. III. 16. Inter quos et Verbum nulla medietas est praeter omnium rerum causas primordiales . . . ne quis aestimet, caelestes essentias immediatas esse, h. e. nullam medietatem inter se et causam omnium habere. Quamvis enim dicuntur angeli quasi eggigi, h. e.

auch die neun Engelchöre in drei übereinander sich erhebenden Ordnungen an, läßt die höheren Ordnungen die niedrigen belehren und jene auf diese wirken. Was immer von den tieferstehenden Ordnungen der himmlischen Wesenheiten in der Natur der Dinge bewirkt wird, wird auf die höheren zurückgeführt, da jene nichts thun, als was diese gebieten [1]). Die niederen Ordnungen wirken dann auf die Theologen erleuchtend ein, obwohl dieses auch die höchsten thun können [2]). Das Leben der Engel wird insbesondere als ein intellectuelles bezeichnet [3]); sie, die niemals aus dem Stand ewiger Glückseligkeit heraustreten, erkennen in der gesammten Kreatur nur Gott; da sie ja Alles in ihm und in den Urgründen über allen Sinn und Verstand erblicken, keiner Werke der Natur zur Erkenntniß der Wahrheit bedürftig, nur die einzige unaussprechliche Gnade des ewigen Lichtes genießend [4]). Indessen schauen sie auch die Urgründe nicht selbst und unmittelbar an, denn mit der allgemeinen Ursache sind auch diese Allem, dessen Gründe sie sind, gänzlich ferne gerückt. In dem englischen Intellect finden sich gewisse Theophanien der Gründe, d. h. gewisse der intellectuellen Kreatur faßliche göttliche Erscheinungen, nicht die Gründe selbst. Diese Theophanien werden von den Engeln vor der Gründung aller Kreaturen gesehen. — Eine dreifache Erkenntniß wird im Engel erkannt; nämlich eine höhere

---

juxta ipsum Deum constituti; eggis siquidem graece dicitur juxta, non tamen ita credendi sunt facti, ut non eorum causae in Verbo sint conditae.

1) exp. in cael. hier. 205 b, 206 a, 207 d, 208 a.

2) de div. nat. V. 2. Quicquid enim ab inferioribus caelestium ordinibus in rerum natura perficitur, ad superiores refertur, quoniam inferiores nil agunt, praeter quod a superioribus agere praecipiuntur.

3) ib. III. 37. in angelis (vita) . . intellectualis dicitur.

4) ib. III. 20. Non enim credendum est de caelestibus essentiis, quae nunquam aeternae beatitudinis statum desruere, aliud aliquid in universa creatura praeter ipsum Deum cognoscere, siquidem in Deo et in primordialibus causis super omnem sensum et intellectum omnia perspiciunt, omnibus naturae operibus ad cognoscendam veritatem non indigentes, sola autem ineffabili gratia aeterni luminis fruentes.

von den ewigen Gründen der Dinge in der eben beschriebenen Weise; dann übergibt er sich selbst, wie in einem wunderbaren und unaussprechlichen Gedächtniß, was er vom Höhern wahrnahm, gleichsam als ein ausgedrücktes Bild des Bildes. Wenn aber der Engel auf solche Weise Höheres als er ist, erkennen kann, wer möchte behaupten, daß er nicht die Erkenntniß des Niedrigeren in sich trage? [1]). Unter den himmlischen Wolken, mit denen einst der Menschensohn kommen wird, sind die himmlischen Substanzen zu verstehen, welche durch die Kraft der Betrachtung sich immer um Christus bewegen. Weil sie nämlich die unfaßliche und jedem Intellect unsichtbare höchste und heilige Trinität nicht unmittelbar, sondern in faßlicher und ihrer Natur entsprechender Theophanie erkennen, werden sie die Wolken des Himmels genannt [2]). Die sichtbare Welt betrachten die himmlischen Kräfte nicht äusserlich und mit körperlichen Sinnen — doch darf man nicht annehmen, daß sie von ihr durchaus nichts wissen, da die hl. Schrift lehrt, daß durch sie alles Sichtbare beherrscht und verwaltet, die Sitten der Menschen gebessert und diese selbst geordnet, von bösen Wegen abgeführt und zum früheren Stand der Gnade zurückberufen werden — sondern in den ewigen Ursachen, die sie selbst ewig erblicken, — nämlich in der oben angegebenen Weise — erkennen sie diese Welt und regieren sie; erkennen sie aber nicht in der Zerstreuung und Vielheit der Räume und Zeiten, in der Trennung der Theile und in den Unterschieden der Quantitäten und Qualitäten u. s. f., sondern ganz und einfach in ihren Gründen unveränderlich existirend [3]). Nicht äusserlich empfangen

---

[1]) ib. I. 7. . . Non est ergo mirum, si trina quaepiam cognitio in angelo intelligatur. Una quidem superior, quae de aeternis rerum rationibus juxta praedictum modum primo in eo exprimitur. Deinde quod ex superioribus excipit, veluti in mirabili atque ineffabili quadam memoria sibi ipsi committit, quasi quaedam imago imaginis expressa. Ac per hoc, si superiora se tali modo potest cognoscere, quis audeat dicere, inferiorum quandam cognitionem in se non habere.

[2]) ib. V. 38.

[3]) ib. II. 14. Non enim caelestes virtutes, quas variis nominationibus,

sie sinnliche Vorstellungen, sondern innerlich in sich selbst erkennen sie die Gründe von dem, was sie sehen; denn sie haben keine irdischen Körper und gebrauchen darum auch keine körperlichen Sinne zur Erfassung der sinnlichen Dinge[1]).

Die Engel sind nicht aller Unwissenheit ledig, sie lernen noch[2]); so ist ihnen z. B. verborgen, wie im Worte Alles ewig und doch geworden sein kann. — Unter den mystischen Thieren, die mit ihren Flügeln sowohl das Gesicht als die Füße verschleiern, sind sie gemeint; sie streben wohl nach höherer Erkenntniß aufwärts, wo aber ihre Erkenntnißkraft ermattet, da verbergen sie ehrfurchtsvoll ihr Angesicht[3]). Namentlich aber sind die niedrigen Ordnungen, die man eigentlich Engel nennt, noch mit Unwissenheit behaftet[4]). — Auch die Engel besitzen Körper, worin sie oft erscheinen. Dieselben sind aber einfach und geistig und

---

Scriptura sacra nominat, hunc mundum visibilem extrinsecus corporeisque sensibus intueri credendas esse aestimo. Nec tamen eas omnino ignorare est putandum, quando per eas regi ac ministrari haec omnia visibilia sacra edocet historia. Leges siquidem divinae per angelos administratae sunt, bonorum hominum mores correcti, ordinati, a pravis viis reducti multiplicibus divinae providentiae doctrinis exercitati, ad pristinum naturae modum revocantur, sed in aeternis causis, quas ipsae aeternaliter considerant, hunc mundum, quem gubernant, quantum eis sinitur, perspiciunt, non locorum spatiis divisum, non variis temporum motibus distinctum, non numerositate partium suarum dispersum, non qualitatum quantitatumve multiplicibus differentiis dissimilem, non molis magnitudine tumidum, non diversis longitudinis, latitudinis, altitudinisque spatiis distentum, sed totum simul simpliciterque in suis rationibus immutabiliter subsistentem.

[1]) ib. V. 7. Non enim terrenis corporibus gravantur nec corporeis sensibus utuntur ad rerum sensibilium notitiam. Non enim extrinsecus phantasias accipiunt, sed intrinsecus in seipsis rationes eorum, quae vident, cognoscunt.

[2]) ib. II. 28. Neque etiam omnino de angelis negandum adhuc ignorantiae esse capaces, cum sacra Scriptura eos semper discere perhibeat. conf. ib. IV. 8.

[3]) ib. III. 16.

[4]) ib. IV. 8.

entbehren aller äusseren Sinne, da sie, wie wir schon gehört haben, die Kenntnisse sinnlicher Dinge nicht durch die Phantasien der Körper aufnehmen, sondern jede körperliche Natur in ihren Gründen geistig erblicken; wie wir sie einst wieder sehen werden, wenn wir zur ähnlichen Natur umgewandelt werden [1]). Nur die englischen Geister besitzen diese immateriellen und geistigen und aller Corruption entbehrenden Körper; den sündigenden Menschen und Engeln aber sind als Strafe der Sünde zerstörbare Körper hinzugefügt worden, den Menschen irdische, den Engeln luftige[2]). Die englischen Geister, mit ihren immateriellen, nicht aus den Qualitäten der Elemente dieser Welt zusammengesetzten Körpern, sondern mit geistigen, ihren Erkenntnißkräften entsprechenden ausgestattet, erscheinen den menschlichen Sinnen in der Zeit, wann, wo und wie sie wollen, nicht etwa bloß als Phantasiebilder, sondern wahrhaftig[3]). In ihren geistigen Leibern sind sie von jeder Formbegrenzung frei; denn wenn auch die hl. Geschichte erzählt, daß sie oft in menschlicher Gestalt erschienen seien, so zwingt uns dieß doch nicht anzunehmen, daß sie durch eine solche Gestalt von Natur aus begrenzt werden; nur für die Zeitlichkeit ist diese angenommen, weil es unmöglich oder nicht leicht wäre, anders den Menschen zu erscheinen und mit ihnen zu reden[4]). Um die sichtbare Welt und alle körperliche Kreatur zu verwalten, bedürfen

---

[1]) ib. IV, 10. V. 13. expos. in cael. hier. 159bd.

[2]) ib. IV. 13 et V. 13.

[3]) ib. V. 38. . . respondemus, neque angelicos spiritus neque spiritualia eorum corpora, quae causaliter in ipsis spiritibus subsistunt, intra septa corporeae creaturae omnino comprehendi. Non enim materialia, ex qualitatibus mundi hujus elementorum composita possident corpora, sed spiritualia, intellectibus suis coadunata, in quibus, quando et ubi et quomodo volunt, humanis sensibus ad tempus apparent nec tamen phantastice sed veraciter. conf. II. 22.

[4]) ib. V. 20. Omni tamen circumscripta forma eos carere non dubitamus. Nam quod saepe in humana effigie apparuisse illos divina narrat historia, non nos cogit aestimare, eos tali effigie naturaliter detineri. Illud enim pro tempore factum est, quoniam aliter hominibus apparere et cum hominibus loquid aut impossibile aut non facile erat.

die Engel — die höchsten Ordnungen, die immer um Gott sind — nicht körperlicher Sinne, zeitlicher Bewegungen oder sichtbarer Erscheinungen. Von Allem dem, was uns nach der Bedürftigkeit unserer Natur, die der Veränderlichkeit der Orte und Zeiten noch unterworfen ist, zukommt, sind sie frei, nicht aber in Ermanglung ihrer Kraft. Indem sie ihre geistigen und unsichtbaren Körper in sichtbare Formen verwandeln, so daß sie den Sinnen der Sterblichen sichtbar, örtlich und zeitlich erscheinen können, kommt ihnen dieß nicht um ihrer selbst, sondern nur um der Menschen willen zu, denen sie vorstehen und die göttlichen Geheimnisse erklären. Sie sehen nicht örtlich durch die Sinne, noch kommt ihnen ein zeitliches Erfassen dessen zu, was sie in der Verwaltung der Dinge thun werden, indem sie ja ewig über Zeit und Raum in der Betrachtung der Wahrheit sich befinden, worin sie zugleich die Gründe ihrer Verwaltung erkennen [1]). Ihre geistige Wesenheit gestattet keine Ortsbewegung, sondern nur eine geistige. Was sie immer in der allgemeinen Ursache als ein zu Vollbringendes erkennen, führen sie in der Natur aus, die durch sie verwaltet wird und welcher sie vorstehen, ohne räumliche oder zeitliche Bewegung, Räume und Zeiten und Alles, was in ihnen umschrieben wird, beherrschend [2]).

---

[1]) ib. IV. 8. Quamvis enim angeli mundum istum omnemque corpoream creaturam administrare perhibeantur, nullo modo tamen putandi sunt ad hoc peragendum corporeis sensibus, seu motibus localibus vel temporalibus, aut visibilibus apparitionibus indigere. Haec autem omnia, quae nobis accidunt pro nostrae naturae indigentia, locorum temporumque varietatibus adhuc subjectae, non illorum potestatis defectu eis accidere recte judicantur. Dum enim spiritualia sua corpora et invisibilia in formas visibiles transmutant, ita ut mortalium sensibus visibiliter, localiter, temporaliter possint apparere, non hoc eis accidit propter semetipsos, sed propter homines, quibus praesunt et divina mysteria declarant. Nam localiter non vident per sensum, neque temporaliter eis accidit nosse, quid in rerum administratione acturi sunt, quippe dum sunt aeternaliter super omne tempus et locum in contemplatione veritatis, in qua vident simul administrationis suae causas.

[2]) ib. V. 38. Nam et caelestes substantias localiter moveri spiritualis

Diese Lehre von den Engeln hat keinen philosophischen Werth. Erigena hat sie aus der Kirchenlehre und von Dionysius aufgenommen; man kann sagen, die Engeln spielen eine sehr müßige Rolle in seinem System.

Lehre von der Materie. Unter der Schöpfung des Firmamentes am zweiten Tag versteht Erigena die Erschaffung der Elemente und damit der Materie überhaupt. Die Elemente gehen aus den Urgründen, also die Materie aus geistigen Potenzen hervor. Wie ist es möglich, daß die Idealwelt die Materie produzire, wenn diese ein ihr völlig Heterogenes wäre? Wie entsteht aus dem Geist der Körper, aus der zeit- und raumlosen Vernunft die Bewegung und Ausdehnung, aus der Idee das Greifbare, aus dem reinen Gedanken die sinnliche Vorstellung? Ja, was ist die Materie überhaupt? Immer ist dieses Problem als das Schwierigste unter allen empfunden worden, die der Philosophie zur Lösung vorliegen. Wird die Materie nicht für eine absolute Voraussetzung erklärt, von der man nicht mehr abstrahiren und über welche man nicht mehr hinausgehen dürfe, sondern versucht man sie aus einem Ursprünglicheren abzuleiten und damit zu erklären, so kann dieses Ursprüngliche nur der Geist sein, der in der That das wahrhaft Absolute ist, weil er sich selbst setzt und hervorbringt und darum, nach einem Worte Platon's, ἀρχὴ τῆς κινήσεως ist. Auch Erigena ist ein viel zu consequenter Idealist, als daß er auf diese Ableitung der Materie aus dem Geiste verzichten könnte. Sein Studium der griechischen Patristik machte ihn mit Gregors von Nyssa Erklärung der Materie bekannt und er adoptirte sie. Dieser Versuch, freilich höchst verworren und sehr mangelhaft, läugnet den Gegensatz, in welchem man die Materie gewöhnlich zum Geiste stellt und erklärt sie für ein Geist- und Gedankenvolles; stellt sie überhaupt

---

suae naturae ratio non patitur; moventur autem spiritualiter, cum, quod in causa omnium faciendum esse perspiciunt, in ipsa natura, quae per eos administratur, et cui praesident, peragunt absque suo locali et temporali motu, loca et tempora, omniaque, quae in eis circumscribuntur, disponentes.

unter den Gesichtspunkt des Idealismus, wonach überall nur der Geist existent ist.

Die Materie wird vom Schüler als das höchste Problem nach der Gottheit bezeichnet [1]). Aller Form und Farbe entbehrend ist sie durchaus unsichtbar und unkörperlich [2]). Sie ist darum kein Object der Sinne, sondern nur der Vernunft; aber sie ist fähig, die Formen, die sie selbst nicht zu geben vermag, in sich aufzunehmen und dient dazu, das, was für sich nicht sichtbar werden könnte, sichtbar zu machen. Wenn man Gott formlos und unbegrenzt nennt und deßhalb auch als Materie bezeichnen kann [3]), so geschieht es wegen seiner Erhabenheit über alle Formen und Grenzen. Er ist aber auch die Urform von Allem und mehr als die Form; die Materie hingegen wird formlos wegen der Beraubung aller Formen genannt [4]). Als die Abwesenheit aller Formen ist daher die Materie am nächsten dem Nichtsein; sie ist, wie Augustin sagt, nahezu Nichts. — Die Formlosigkeit ist daher nicht die Ursache der Wesenheit, Form und Vollendung der Dinge; sie kommt nicht nur zu keiner Vollendung der Form, sondern fängt auch kaum an zu sein und vom Nichtsein sich zu entfernen. Und obgleich sie als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein erscheint, da ja sie aus dem Nichtsein den Fortgang zum Sein beginnt, so wird sie doch als eine solche erkannt,

---

[1]) ib. I. 56. Quid enim altius sit ratione considerandum post Deum, quam informis materia, non video . . .

[2]) ib. III. 14. . . cum ipsa materia, carens forma atque colore, omnino invisibilis sit et incorporea.

[3]) conf. ib. III. 19.

[4]) ib. I. 56. M. Dic itaque, quid tibi videtur de ipsa materia, ex qua formata corpora fiunt, nam per se, dum sit informis, sensu ac ratione consideratur? D. Ratione perfecto, non enim audeo dicere sensu . . . . Deus siquidem infinitus informisque, quoniam a nullo formatur, dum sit forma omnium. Materia similiter informis infinita; aliunde enim formas indiget finirique, dum per se non forma, sed formabilis est . . Nam summa omnium causa per excellentiam omnium formarum finiumque informis est atque infinita. Non enim solummodo forma omnium est principalis, sed plusquam forma, omnem formam superans. . . Materia vero informis vocatur per privationem omnium formarum.

die noch nicht zur Vollkommenheit der Form und Wesenheit gelangt ist und daher näher dem Nichtsein als dem Sein steht. Die Formlosigkeit der Dinge ist überhaupt nichts Anderes als eine gewisse Bewegung, die das Nichtsein gänzlich verläßt und ihren Ruhepunkt in dem, was wahrhaft ist, erstrebt [1]). Jede körperliche und sinnliche Kreatur ist aus Materie und Form zusammengesetzt [2]); in jedem himmlischen oder irdischen oder wässerigen Körper wird der unstete Fluß der formlosen Materie wahrgenommen; denn die Materie ist die Wandelbarkeit aller wandelbaren Dinge, aller Formen fähig, die Instabilität der veränderlichen Formen, durch welche specificirt die Materie selbst geformt wird; denn sie selbst ist niemals eine qualitative Form, die mit der Materie verbunden den Körper bewirkt [3]). — Er, der die Welt aus der formlosen Materie machte, hat die formlose Ma-

---

[1]) ib. II. 15. . . M. nihilque vicinius ad non vere esse, quam informis materia; est enim, ut ait Augustinus, informe prope nihil . . Nec rerum informitatem causam essentiae formaeque ac perfectionis rerum esse diximus, sed magis privationum essentiae, formae perfectionisque rerum . . . D. informitates omnium rerum, quae non solum ad perfectionem formae nondum perveniunt, sed vix jam esse incipiunt, nec longe ex non esse recedunt. Quamvis enim videantur rerum informitates medietatis locum obtinere inter esse et non esse, incipientes ex non esse esse — siquidem ex non esse processionem quandam ad esse inchoant, nondum tamen ad perfectionem formae atque essentiae intelliguntur pervenisse — plus appropinquare judicantur ad non esse quam ad esse. Nil enim est aliud rerum informitas nisi motus quidam, non esse omnino deserens, et statum suum in eo, quod vere est, appetens.

[2]) ib. II. 16. Omnis siquidem corporalis sensibilisque creatura ex materia et forma constituitur.

[3]) ib. III. 27. Itaque si in omni corpore sive caelesti sive terreni, sive aquatili instabilis inundatio materiae informis prospicitur; ita enim definitur, materia est mutabilitas; rerum mutabilium, capax omnium formarum, instabilitasque mutabilis formae, qua ipsa materia specificata formatur, ipsa namque est qualitativa forma, quae adjuncta materiae corpus efficit.

terie selbst aus dem Nichts schlechthin gemacht, da ja nicht ein anderer Urheber der aus der Materie gemachten Welt und ein anderer der aus dem Nichts schlechthin erschaffenen Materie ist, sondern ein und derselbe Gründer von beiden; weil von einem Princip aus Alles, was ist, Formloses und Geformtes hervorgeht; denn von Einem ist das Universum geschaffen worden, sowie aus der Monas alle Zahlen und aus dem Centrum alle Radien entspringen [1]). Nicht bloß sich Aehnliches, auch sich Unähnliches hat Gott geschaffen,; denn sonst könnte er nicht der Werkmeister von Allem sein, was die Vernunft als möglich erkennt [2]). Wie Platon, so behauptet daher auch Erigena, was allerdings eine Schwierigkeit mit sich bringt und seinen Gedankengang trübt, daß die Materie sogar in den Urgründen gesetzt worden sei. Denn würde dieß geläugnet, bemerkt der Schüler, so müßte man zugestehen, daß nicht Alles, sondern nur Einiges in der Weisheit des Vaters ewig sei. Daher wird kein richtig Philosophirender in Abrede stellen, daß auch die formlose Materie in die Zahl dessen gehöre, was von Gott in seiner Weisheit gesetzt wurde, denn da die Ursachen aller Dinge im Worte Gottes ewig gegründet wurden, so wird wohl Niemand sein, welcher behauptet, daß die formlose Materie ihrer Ursache entbehre. Wenn demnach die Materie in die Zahl des geschaffenen Universums gehört, so folgt nothwendig, daß ihre Ursache aus der Zahl der ewig in der Weisheit Gottes gegründeten Ursachen nicht ausge-

---

[1]) ib. III. 5. Qui enim fecit mundum de materia informi, ipse fecit informem materiem de omnino nihilo, siquidem non alius est auctor mundi de informi materia facti, et alius ipsius materiae de omnino nihilo prius creatae, sed unus atque idem utriusque est conditor, quoniam ab uno principio omnia quae sunt, sive informia, sive formata, procedunt. Ab uno enim universitas creata est, sicut a monade omnes numeri et a centro omnes lineae erumpunt.

[2]) ib. III. 6. Non enim universitatis conditor omnipotens et in nullo deficiens et in infinitum tendens, similia sibi solummodo, verum etiam dissimilia creare potuit et creavit.

schlossen ist. Der Meister erklärt sich damit einverstanden [1]) — Es fragt sich demnach jetzt, wie entsteht die Materie, oder wie geht sie aus den Urgründen hervor? Zur Lösung dieses Problems bedient sich Erigena der Kategorien der Quantität und Qualität. — Da der Kategorienlehre im System des Erigena kein bestimmter Platz angewiesen werden kann, indem wir sie weder in seiner Erkenntnißlehre zur Darstellung bringen können, da dieß bei ihm ein ausgebildeteres Bewußtsein über den menschlichen Geist voraussetzen würde als er in der That besitzt, noch Erigena selbst die Kategorien in dem Organismus der Idealwelt, wohin sie wohl gehören würden, construirt, wenn er sie auch theilweise darin zur Geltung kommen läßt, wie die Kategorie der Substanz; da er die Kategorien, wie sich auf den ersten Blick zeigt, überhaupt nur äußerlich aufgenommen hat und nach Gelegenheit benützt, so hat die Darstellung in der Einordnung der Kategorienlehre einen ziemlich freien Spielraum. Weil nun Erigena's Ansichten über die Kategorien für die Construction der Materie bekannt sein müssen, so schalten wir seine Bemerkungen hierüber wohl am passendsten hier ein.

---

[1]) ib. III. 5. D. Nisi forte quis dicat, primordiales rerum omnium causas in sapientia Patris semper esse aeternas, informem vero materiem, in qua et per quam in effectus suos per generationem proveniunt in genera et species, quibus mundus impletur, aeternam non esse. Sed quisquis hoc dixerit, cogetur fateri, materiam de nihilo factam causaliter intra aeternas rerum causas non connumerandam. Et si hoc concesserit, necessarie concludetur et cogetur dare, non omnia sed quaedam in sapientia Patris aeterna esse. Materiem autem informem in numero omnium, quae a Deo facta sunt in sapientia sua, connumerari, nemo recte philosophantium abnegarit. Quomodo enim rerum omnium causas in Verbo Dei aeternaliter conditas esse, informem vero materiem sua causa carere quis potest dicere, omnino non reperio. Proinde, si in numero universitatis conditae materia concluditur, necessario sequitur, ut ipsius causa ex numero causarum aeternaliter in sapientia Dei creatarum non excludatur. M. De informi materia, quam Graeci ὕλην vocant, nullus in sacra scriptura exercitatorum, naturarum conditionem recta ratione considerans, ambigit, quod a conditore omnium et causaliter inter causales, et inter causarum effectus secundum suas proportiones condita sit.

Kategorienlehre. Erigena adoptirt die zehn Kategorien des Aristoteles, behauptet aber, daß eine fleißigere Untersuchung der Dinge noch mehr finden könnte. Er selbst fügt zu jenen noch drei andere hinzu, nämlich die allgemeine Wesenheit, welche die Griechen *τὸ πᾶν*, die Neueren das Universum nennen; dann aus Platon Bewegung und Ruhe. Die erstere ist die allgemeinste Kategorie, welcher zunächst die beiden andern untergeordnet sind. Erst nach ihnen kommen die Aristotelischen: *οὐσία, ποσότης, ποτότης, πρός τι, κεῖσθαι, ἕξις, τόπος, χρόνος, πράττειν, παθεῖν*; oder lateinisch: essentia, quantitas, qualitas, ad aliquid, situs, habitus, locus, tempus, agere, pati. Die Substanz nämlich, die unter diesen Kategorien den ersten Platz behauptet, ist beschränkt und den Accidenzen unterworfen, die allgemeine Wesenheit aber nimmt kein Accidenz in sich auf. Obschon sie in ihren bis zu den Individuen fortschreitenden Unterabtheilungen der Accidenzen theilhaft ist, so ist sie doch in sich selbst einfach und keinem Accidenz unterworfen. Ihr wird Bewegung und Ruhe, die ganz allgemein sind und unter keine Kategorie fallen, untergeordnet; die Bewegung, wodurch Alles aus dem Nichts ins Sein verschreitet, die Ruhe, wohin sich Alles bewegt[1]. Ferner ge-

---

[1]) ib. II. 29. Propterea autem dixi, diligentiorem inquisitionem posse quaedam invenire in rerum natura praeter ea, quae decem praedicamentis comprehenduntur. Nam et illa a philosophis reperta sunt, ne quis minus capacium existimet, rerum diligentem indagationem ultra praedictam categoriarum quantitatem non posse progredi. Generaliora enim genera eorum comprehendit ratio; siquidem in motu et in statu sunt. Item status et motus universali essentia colliguntur, quae in infinitum divisionem sui patitur. Ea namque substantia, quae primum in categoriis obtinet locum, finita est, et accidentibus subjecta; ea vero universalis essentia nullum in se accidens recipit; in suis quippe subdivisionibus usque ad individua pervenientibus accidentium capax est, ipse vero in seipsa simplex est, nullique accidentium subjecta. Cui motus ille generalissimus nullique categoriae obnoxius, quo omnia de nihilo in esse procedunt, status quoque, in quem omnia motuum sui terminum constituent, qui etiam nulli categoriae succumbit, subdividuntur. Dazu: ib. I. 22 et I. 14.

dort das Mögliche und Unmögliche in die Reihe der Dinge; das was sich in einer Sache ereignen kann, obschon es noch nicht ist, und das, was durch bloße Kraft der Unmöglichkeit zusammengehalten wird; wobei zur weiteren Belehrung auf die Schrift des Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας* verwiesen wird [1]). — Von den Kategorien gibt es nun unzählige Unterabtheilungen [2]). Von den zehn aristotelischen Kategorien werden vier der Ruhe untergeordnet: *οὐσία*, quantitas, situs, locus; sechs aber der Bewegung: qualitas, relatio, habitus, tempus, agere, pati [3]). Die Kategorien selbst sind unter einander verbunden, denn Alle sind Allen eingepflanzt [4]). Zur ersten Kategorie der *οὐσία* verhalten sich einige von den übrigen, als wie Umgebungen (*περιοχαὶ* i. e. circumstantes), wie locus, quantitas, situs, tempus; (indeß werden diese auch wieder in andern Kategorien außer der *οὐσία* wahrgenommen, die Qualität in der Quantität, nämlich z. B. die Farbe im Körper); andere aber adhäriren der *οὐσία* (*συμβάμματα* i. e. accidentia), wie qualitas, relatio, habitus, agere, pati, und umschließen sie wie feste Grenzen und vermögen ohne sie, als ihrem Centrum, nicht zu subsistiren [5]). Inhäriren den Accidenzen andere Accidenzen, wie z. B. Farbe und Zeit der Quantität, so werden auch die Accidenzen relative Substanzen genannt [6]). So zeigt sich, daß die letzten neun aristotelischen Kategorien sich überhaupt wieder unter= und in einander befinden. Der habitus z. B. wird in allen Arten der Quantität und Qualität, der Relation und Lage, des Raumes und der Zeit, des Handelns und Leidens gefunden [7]).

---

[1]) ib. II. 29.

[2]) ib. I. 14.

[3]) ib. I. 22; I. 23; I. 24.

[4]) ib. I. 26, Et quoniam video, omnes fere categorias inter se invicem concatenatas . . . omnes enim omnibus, ut video, insertae sunt.

[5]) ib. I. 25.

[6]) ib. I. 63.

[7]) ib. I. 17; I. 18; I. 19.

Die Quantität [1]) hat dann wieder ihren Sitz in der Zahl der Theile, in Räumen und Maaßen; die Qualität in den Figuren, Oberflächen, natürlichen Körpern (in wiefern diese an sich betrachtet werden, gehören sie ohnedieß zur Quantität, da sie Quanta sind); ebenso in unkörperlichen Dingen, da alle Disciplinen und Kräfte, seien sie vernünftig oder nicht, darauf bezogen werden. Die Relation herrscht in den Proportionen der Dinge und Zahlen, in ihren Wechselbeziehungen, wonach sie gegenseitig auf einander verweisen u. s. f.; die Lage aber in den natürlichen Ordnungen der Dinge oder in den künstlichen Positionen körperlicher und geistiger Wesen. Der habitus wird im Besitz von Tugenden oder Lastern gefunden; denn jede Disciplin d. i. vernünftige oder unvernünftige Bewegung des Geistes, sobald sie auf keine Weise durch irgend eine Veranlassung vom Geiste getrennt werden kann, sondern ihm immer anhängt, mit ihm völlig eins geworden erscheinend, wird habitus genannt [2]).

Der Ort oder Raum wird als der Umfang definirt, wodurch etwas in bestimmten Schranken eingeschlossen wird. Es gibt viele Arten des Raumes, denn es sind so viele als Dinge sind, die umschrieben werden können, seien sie nun körperlich oder unkörperlich [3]). Der Raum wird darum die natürliche Definition genannt [4]) und mit der Definition überhaupt identifizirt. Diese aber ist geistiger Natur; sie ist die Handlung einer logisch schließenden vernünftigen Natur; darum denn die Definitionen nur in

---

[1]) Nähere Ausführung über die Quantität und ihre Dimensionen: I. 15.; I. 33. Nil aliud est quantitas, nisi partium, quae seu sola ratione seu naturali differentia separantur, certa dimensio, eorumque, quae naturalibus spatiis extenduntur, longitudine dico, latitudine et altitudine, ad certos terminos rationabilis progressio.

[2]) ib. I. 26. conf. I. 20.

[3]) ib. I. 27. Nil enim aliud est locus, nisi ambitus, quo unumquodque certis terminis concluditur. Locorum autem multae species sunt; tot enim loca sunt, quot res, quae circumscribi possunt, sive corporales sive incorporales sint. conf. I. 33.

[4]) ib. I. 46. . . nihil esse locum . . nisi naturalem uniuscujusque creaturae definitionem . . .

einer vernünftigen Seele sind. Da nun diese unkörperlich ist, so muß auch das, was in ihr sich befindet, unkörperlich sein, woraus folgt, daß auch die Definition oder der Raum unkörperlich ist [1]). Darum ist aber auch die Definition oder der Raum unsichtbar und nur mit dem geistigen Auge zu erfassen [2]). Endlich wird der Raum mehr realistisch auch als das bezeichnet, worin die Größe der Körper ausgedehnt wird [3]). — Die Zeit wird dahin bestimmt, daß sie nichts anderes sei, als die Bewegungen der Dinge durch Erzeugung durch den Anfang aus dem Nichts in das Sein und die bestimmten Abschnitte dieser Bewegung der veränderlichen Dinge selbst, bis ein ruhiger Zielpunkt kommt, wodurch Alles unveränderlich feststehen wird [4]).

Alles, was immer außer Gott ist, der allein über dem Sein eigentlich subsistirt, wird im Raum erkannt, mit dem immer und zugleich die Zeit gegeben ist; denn nach Hinwegnahme der Zeit kann man den Raum nicht mehr begreifen, sowie umgekehrt der Begriff der Zeit ohne den des Raumes nicht gewonnen werden kann. Beide gehören untrennbar zusammen, sie sind entweder zugleich gegeben oder zugleich hinweggenommen. Ohne sie kann keine Wesenheit, welche durch Erzeugung ins Sein tritt, in irgend einer Weise existiren oder erkannt werden; daher die Wesenheit alles Existirenden räumlich und zeitlich ist und darum nur in Raum und Zeit oder unter Raum und Zeit erkannt wird [5]), weß=

---

1) ib. I. 43. . . . Ac si rationalis anima incorporea est . . . necessario quicquid in ea intelligitur, incorporeum esse manifestum est. Et locus in animo intelligitur. sicut prius datum est. Incorporalis est igitur. cf. ib. I. 28.

2) ib. I. 42 Ac per hoc locus . . nec sensu percipitur, sed sola ratione cogitatur.

3) ib. V. 18. . . spatium, quo corporum quantitas extenditur.

4) ib. I. 40. . . nil aliud est tempus, nisi rerum per generationem motiones ex non esse in esse inchoatione, ipsiusque motus rerum mutabilium certae dimensiones, donec veniat stabilis finis, in quo immutabiliter omnia stabunt.

5) ib. I. [illegible]. Omne quodcunque est praeter Deum, qui solus super ipsum esse proprie subsistit, intelligitur in loco, cum quo videlicet loco, semper et omnino cointelligitur tempus. Non enim possibile est, locum subtracto tempore intelligi; sicut neque tempus sine loci cointelligentia definiri potest. Haec enim inter ea, quae simul et semper sunt, inseparabiliter ponuntur; ac sine his nulla essentia, quae per

halb sie auch die Griechen mit Recht ὧν ἄνευ d. i. die conditio sine qua non alles Existirenden genannt haben[1]). Als Bestandtheile des Ganzen gehen sie nur mit diesen selbst unter[2]); denn wenn nichts räumlich gesetzt wird, wird der Raum nicht sein und wenn das räumlich Gesetzte untergeht, geht er selbst unter.

Geradeso ist es mit der Zeit; denn ohne ein Bewegtes, welches vom Zeitmaaß getheilt und umfaßt wird, kann die Zeit nicht sein, die nur eine bestimmte und natürliche Dimension der Verzögerungen oder Bewegungen ist. Wenn daher das, was gemessen wird, vergeht, wird auch das Messende vergehen. Denn, wie soll die Zeit erkannt werden, wenn keine Bewegung wahrgenommen wird? Wie die Bewegung nur in einem bestimmten Bewegten enthalten ist, so auch die Zeit in einer bestimmten gemessenen Bewegung und, sowie die Bewegung nicht mehr sein wird, sobald kein Theil der Welt mehr bewegt wird, so auch keine Zeit mehr, wenn keine Bewegung mehr gemessen wird. . . Daraus folgt, daß die irdischen Zeiten zugleich mit der Welt entstanden und auf keine Weise ihr vorausgegangen sind. So nöthigt denn die wahre Vernunft zu der Annahme, daß Raum und Zeit in die Zahl dessen, was innerhalb der Welt enthalten ist, zu rechnen sind und daß darum in ihnen nicht allein das, was immer in die Welt kommt, erzeugt wird — denn in den Zahlen der Räume und Zeiten wird es geboren und bewegt — sondern daß auch sie zugleich mit Allen, was in ihnen erzeugt wird, mit erzeugt werden und aus den allgemeinen Ursachen, die der Welt vorausgehen, hervortreten[3]).

---

generationem accepit esse, ullo modo valet consistere vel cognosci. Omnium itaque existentium essentia localis atque temporalis est; atque ideo, nisi in loco et tempore, et sub loco et sub tempore, nullo modo cognoscitur. conf. V. 38.

[1]) ib. I. 63. conf. ib. I. 17 et 18. I. 46.

[2]) ib. V. 18. Si enim in universitate mundi loca et tempora computantur, qua ratione, soluto mundo, permanebunt? . . . Sunt . . partes ejus locus et tempus. In ipso igitur et cum ipso peribunt locus et tempus.

[3]) ibid. Si enim nihil locaverit, locus non erit Eo siquidem pereunte.

Wie bereits bemerkt, schließt sich Erigena in der Ableitung und Erklärung der Materie an Gregor von Nyssa an, hält aber dessen Bestimmungen nicht durchgängig und strenge fest, sondern modifizirt sie. Die Materie soll nach beiden aus dem Zusammentritt der Kategorien der Quantität und Qualität, der Lage und des Zustandes hervorgehen. Die Quantität sagt aus, daß die Materie Ausdehnung sei — die Qualität, daß sie auch Kraft sei; die erstere ist gleichsam die Körperlichkeit, die letztere der Geist in der Materie. Eine qualitative Größe und eine ausgedehnte Qualität ist das Wesen der Materie. Sie selbst ist gar nichts Substanziales, sondern nur die Erscheinung einer Composition, daher sie Erigena mit Recht gleich dem Nichts nennen konnte. — Diese Kategorien, deren Zusammentritt und Verbindung die Materie constituirt oder besser den Schein der Materie entstehen läßt, sind ideale Factoren, sind geistige Bestimmungen und übersinnliche Gedanken, daher die Materie selbst in ihrem Grunde die Erscheinung eines geistigen und selbst nichts Positives und Reales ist. Wäre diese körperliche und theilbare Materie, sagt Erigena, eine einfache und unveränderliche Wesenheit und wohnte ihr in keiner Weise eine auflösbare ein, so könnte sie durch kein

---

quod collocatur, qua ratione locus erit? Locus quippe omnino non est, quod quid non collocat. Non aliter de tempore. Quando enim nullus motus erit, quem mensura temporis non dividet et comprehendet, quomodo tempus erit? Est enim tempus morarum vel motuum certa et naturalis dimensio. Pereunte igitur, quod mensuratur, et illud, quod metitur, necessario peribit. In quo enim intelligetur tempus, quando nullus sentietur motus? Ut enim motus in quodam moto continetur, ita tempus in quodam dimenso motu. Sicut ergo motus non erit, quando nulla pars mundi movebitur, ita tempus, quando nullus mensuratur motus. ib. V. 17. Ac per hoc concluditur, tempora saecularia cum mundo orta et coorta esse et nullo modo ipsum praecessisse. In numero itaque eorum, quae intra mundum continentur, locum et tempus cornumerandum vera ratio cogit, ac per hoc, non solum in ipsis, quicquid in mundum venit, generari — locorum namque temporumque numeris et nascitur et movetur — verum etiam omnibus, quae in eis generantur, congenerari. et ex generalibus causis, quae mundum praecedunt, prodire.

Denken und keine Handlung gänzlich aufgelöst werden. Nun wird sie aber doch aufgelöst; daher wohnt ihr nichts Unauflösliches ein. Die Gattungen, Arten und Atome nämlich sind deßhalb immer und verbleiben, weil ihnen ein gewisses Untheilbares inwohnt, was weder aufgelöst noch zerstört werden kann. Und ebenso bleiben jene Accidenzen oder Kategorien, woraus die Materie constituirt wird, unveränderlich in ihrer Natur, weil ihnen Allen ein gewisses Untheilbares inwohnt, worin auf natürliche Weise Alles als eins subsistirt [1]). — Es bleibt nur übrig, daß aus den Qualitäten der Substanzen — Qualität ist alles, was den Substanzen zukommt, veränderlich ist und um jene sich bewegt — diese Welt gemacht und zusammengesetzt worden sei und daß sie auch wieder in dieselben aufgelöst werde; denn Alles, was zeitlich durch Zeugung zu existiren anfängt, muß auch ein Ende des Seins haben. Wir dürfen aber nicht glauben, daß die erwähnten Qualitäten der Substanzen ihre Substanzen, um welche sie sich bewegen, gänzlich verlassen und zur Materie der sichtbaren Welt zusammengehen, sondern auf eine wunderbare und unaussprechliche, dem Werkmeister allein bekannte Weise, bleiben sie sowohl immer um ihre Substanzen, welchen sie unveränderlich anhängen, als auch setzen sie diese Welt auf irgend eine intelligible Weise durch ihre Verbindungen zusammen. Denn nicht unvernünftig glauben wir, daß über dem sichtbaren Universum die Ursachen und Substanzen sich befinden, woraus alle Körper, seien sie nun allgemein oder particular, zusammengesetzt worden; aus dem Unkörperlichen oder Intelligiblen nämlich nimmt Körperliches und Sichtbares seinen Ursprung [2]).

---

[1]) ib. I. 34.

[2]) ib. V. 14. Restat itaque de qualitatibus substantiarum — qualitates autem dico, siculi solent sapientes omnia, qúae substantiis accidunt, appellare. quia mutabiles sunt et circa substantias suas volvuntur — hunc mundum fabricatum compactumque fuisse, et in easdem resolvendum fore. Omne enim, quod temporaliter per generationem incipit esse, necesse est essendi finem habere. Nec sic tamen praedictas substantiarum qualitates suas substantias, circa quas volvuntur, om-

So kommen wir darauf zurück, was wir schon oben bei Gelegenheit der Erörterung des Verhältnisses unserer Welt zur Idealwelt aussprechen mußten, daß nämlich jene immer in dieser bleibe, in ihr ihren substanzialen Kern und Hintergrund besitze; denn die Materie und die sichtbare Welt wird aus den Accidenzen der Substanzen erklärt, von den Accidenzen aber sagt Erigena: Wie die Substanz, so sind auch die Quantitäten und Qualitäten, in wiefern sie in sich selbst gedacht werden, unkörperlich und existiren in keinem andern Subject, außer in der Substanz, welcher sie zukommen und worin sie untrennbar verbleiben. Alles, was durch Quantität und Qualität bewirkt wird, d. h. quantum und quale nimmt nicht wo andersher die Ursache ihrer Gründung, außer von der *οὐσία* selbst, der ja von Natur aus Quantität und Qualität selbst als die ersten und größten Accidenzen inhärirend dargethan werden und ohne die sie nicht sein können [1]). — Die durch die Verbindung der Quantität und Qualität erzeugte Materie ist noch unsichtbar und formlos und darum das allgemeine Substrat für die Aufnahme der Formen.

Die nächste Frage ist, wie geschieht es, daß diese unsichtbare ideale Materie zur sichtbaren und körperlichen wird? Wie entsteht der Körper und was ist er?

---

nino deserere et in materiem sensibilis mundi convenire arbitramur; sed mirabili et ineffabili modo, soli fabricatori illius cognito, et circa suas substantias, quibus inseparabiliter adhaerent, semper permanent, et hunc mundum modo quodam intelligibili compositionibus suis perficiunt et componunt. Nam supra universitatem visibilem causas et substantias omnium corporum sive catholicorum sive particularium, quibus constituitur, non irrationabiliter credimus esse. Ex incorporalibus enim et intelligibilibus corporalia et sensibilia originem ducunt. conf. ib. I. 53.



[1]) ib. I. 53. . . M. quantitates qualitatesque, quantum in seipsis cogitantur, incorporeas esse et non in alio subjecto nisi in *οὐσία*, cui accidunt, subsistere et inseparabiliter in ea manere . . . D. . . omne, quod quantitate et qualitate conficitur, hoc est quantum et quale, non aliunde constitutionis suae causam accipere, nisi ab *οὐσία*, cui naturaliter ipsa quantitas et qualitas veluti prima accidentia maximaque probantur accidere et sine qua non possunt esse.

Lehre von der Natur: a) der Körper überhaupt.

Der Körper entsteht, indem der unsichtbaren Materie eine Form hinzugefügt wird, denn jeder Körper ist aus Materie und Form componirt und darum zerstörbar[1]). Die Quantitäten und Qualitäten, die an sich unkörperlich und formlos sind, bewirken in Eins zusammentretend die formlose Materie, welche, nachdem ihr Formen und unkörperliche Farben hinzugefügt werden, in verschiedene Körper sich gestaltet[2]).

Was ist nun diese Form, die zur unsichtbaren Materie hinzutreten muß, um daraus einen sichtbaren Körper zu gestalten? — Es wird nicht recht klar, was Erigena darunter versteht. Er scheint unter der Form eine Spezifizirung, eine besondere Gestaltung der Qualität und Quantität, die zur Entstehung des Körpers mitwirkt, überhaupt zu verstehen.

Es gibt zweierlei Formen, sagt er, die einen werden in der *οὐσία*, die andern in der Qualität erkannt. Die Formen in der *οὐσία* sind die substanzialen Arten der Gattung; diese wird von ihnen prädizirt, weil sie in ihnen subsistirt — die andern werden der Qualität beigelegt und heißen in den natürlichen Körpern eigentlich Formen, in den geometrischen aber Figuren[3]). Die substanziale Form existirt unwandelbar in ihrer Gattung, erleidet mit den aus Materie und qualitativer Form componirten Körper keine Veränderung, beginnt weder mit ihm, obschon sie in ihm geboren wird und ohne ihn an sich in ihrer Gattung wesentlich bleibt, noch vergeht sie mit ihm[4]). Die substanziale Form eines

[1]) ib. I. 47; I. 48.

[2]) ib. III. 14. Quantitates siquidem et qualitates, dum per se incorporeae sint, in unum vero coeuntes informem efficiunt materiam, quam adjectis formis coloribusque incorporeis in diversa corpora movetur. conf. I. 53.

[3]) ib. I. 52. Formarum aliae in *οὐσία*, aliae in qualitate intelliguntur, sed quae in *οὐσία* sunt, substantiales species generis sunt. Nam de ipsis genus praedicatur, quia in ipsis subsistit . . . Formae vero, quae qualitati attribuuntur, in naturalibus corporibus proprie formae, in geometricis autem figurae vocantur.

[4]) ib. III. 27. Substantialis vero forma vel species, in genere suo incom-

Wesens ist sein Begriff. Das Wesen ist z. B. Mensch oder Pferd oder unvernünftiges Thier überhaupt. Diese seine Bestimmtheit ist seine substanziale Form, die im göttlichen Denken ruht und worauf nur die höhere Betrachtung ihren Blick wendet[1]).

Die qualitative Form ist jene, die aus der Qualität und Quantität genommen dem körperlichen Sinn erscheint. Der unsteten Materie anhängend ist sie mit ihr in beständiger Fluctuation begriffen, erleidet Erzeugung und Zerstörung, Zunahme und Abnahme durch äußere zufällige Einwirkungen[2]) Sie besteht z. B. in der Ordnung und Stellung der natürlichen Theile oder Glieder des Körpers. Qualitative Form ist daher die aufrechte Gestalt des Menschen, die gebückte des Thieres. Wo sie fehlt, dort ist Häßlichkeit. Würden die Glieder eines Körpers nicht harmonisch geordnet sein oder wären sie der Schönheit der Farben beraubt, die aus der feurigen Qualität, nämlich der Wärme, entspringen, so würde man sie häßlich nennen[3]). Nur die letztere Form, welche eine Art der Qualität ist, bewirkt den Körper, wenn sie der Materie hinzugefügt wird. Diesem Körper aber liegt natürlich ein *οὐσία* zu Grunde, weil nämlich die Factoren der Materie, Quantität und Qualität, überhaupt nur in der *οὐσία*

---

mutabiliter subsistens, quae nullo modo cum corpore ex materia et qualitativa forma composito mutabilitatem patitur — non enim cum corpore incipit, quamvis in corpore nascatur, sine quo per seipsam in genere suo essentialiter permanet, neque cum eo corrumpitur.

[1]) ib. I. 53. Extra vero haec altiori consideratione *οὐσίαν*, quae est formarum substantialum origo, contemplamur. Dicimus enim, hoc corpus vel hoc, cujus ousiadis, i. e. substantialis formae est? Utrum humanae an equinae, alicujusve irrationabilis animalis intra *οὐσίαν* comprehensi? His enim nominibus non animalium corpora, sed substantiales eorum formae appellantur.

[2]) ib. III. 27. . . Qualitativam quidem formam dico illam, quae ex qualitate sumpta et quantitate sensibus corporeis apparet, materiaeque instabilitati adhaerens, cum ipsa semper fluctuat, generationem et corruptionem patiens, incrementa et decrimenta per quantitates et qualitates recipit, multisque ac variis differentiis, quae extrinsecus . . . accidunt, succumbit.

[3]) ib. I. 52.

existiren. Dieß unterscheidet gerade den natürlichen Körper von dem gedachten, dem geometrischen nämlich, daß jener eine *οὐσία* hat, dieser nicht. *οὐσία*, Quantität und Qualität sind in jedem (natürlichen) Körper vorhanden, sie sind aber unsichtbar. Quantität und Qualität brechen jedoch in ein sichtbares Quantum und Quale hervor . . . aber auch die Ursache ihrer Setzung geht auf die *οὐσία* zurück [1]. So stammt demnach die qualitative Form doch wieder aus der substanzialen, ist nur eine weitere Besonderung derselben und entspringt in letzter Instanz aus dem göttlichen Sohne, der Urheber aller substanzialen und qualitativen Formen und sogar der Formlosigkeit ist [2].

Der Körper ist nichts anders als ein Quantum der *οὐσία*, sowie die sichtbare Farbe an einem Körper nicht die Qualität der *οὐσία*, sondern ein in einem Quantum gesetztes Quale ist. Alles ist Körper, was durch Länge, Breite und Tiefe umfaßt ist, weil es durch verschiedene Räume eingeschlossen wird [3]. Der Körper ist nichts anderes als ein Zusammenfluß von Accidenzen der *οὐσία*, mit deren Hinwegnahme er selbst zu Grunde geht [4]. Aus

---

[1]) ib. I. 53. D. . . videris mihi non aliud suadere, nisi eam formam, quae species qualitatis est, materiae superadditam corpus, cui *οὐσία* subsistit perficere. Haec et enim tria in omnibus naturalibus inspiciuntur corporibus: *οὐσία*, quantitas, qualitas. Sed *οὐσία* solo semper intellectu cernitur; in nullo enim visibiliter apparet. Quantitas vero et qualitas ita invisibiliter sunt in *οὐσία*, ut in quantum et quale visibiliter erumpant, dum corpus sensibile inter se conjunctae componunt. Si enim geometricum corpus, cui nulla subest *οὐσία*, sola quantitate spatiorum, linearumque, qualitatisque forma, quae figura dicitur, rationabiliter constare probatur, quid impedimenti est, ut naturale corpus, cui virtus ousiae ad permanendum substat, quantum manere valet, ea forma, quae ex qualitate est, adjecta quantitati, quae ex materia assumitur, perfici non dicamus?

[2]) ib. I. 59. Ex forma enim omnium, unigenito videlicet Patris Verbo, omnis forma, sive substantialis, sive quae ex qualitate assumitur, materiaeque adjuncta corpus generat, creata est.

[3]) ib. I. 49 . . . corpus . . nihil aliud est quam *οὐσίας* quantitas, et ut verius dicam non quantitas sed quantum. Dazu ib. I. 50.

[4]) ib. I. 60. Si enim aliud esset corpus praeter accidentium *οὐσίας*

dem Zusammentritt von Unkörperlichen können demnach Körper entstehen[1]). Der Zusammentritt der Accidenzen, welche der Substanz inhäriren oder um sie herum erkannt werden, kann durch Zeugung etwas Sinnliches oder Raumumfassendes schaffen, da ja Quantität und Qualität, Quantum und Quale sich unter einander verbinden. Werden diese beiden gegenseitig vereinigt, in irgend einem Raum und irgend einer Zeit Erzeugung annehmend, so bilden sie einen vollkommenen Körper, weil die übrigen Accidenzen diesen hinzugefügt zu werden scheinen. Denn nach diesen vieren fragen wir anfänglich in unserm Körper und in dem der übrigen belebten und leblosen Wesen, nämlich wie groß etwas ist, aus welchen Theilen es besteht, ob es durch die Dimensionen des Raumes, durch Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt wird; ferner wie beschaffen es ist, ob von aufrechter und menschlicher Gestalt oder von gebückter und thierischer; und dann in welcher Zeit es geboren wurde und auf welche Art und Weise es umschlossen wird. Dadurch wird es in sich selbst bestimmt, damit es nicht unbegränzt sei, sondern ein in seiner Gattung bestimmtes Etwas[2]).

Die Körper, da sie nur Combinationen aus unkörperlichen Factoren sind, können in diese wieder aufgelöst werden. Das Unkörperliche bildet aber durch seine Verbindung und durch wunderbare Harmonie in der Art den Körper, daß es in keiner Weise aufhört, seinen natürlichen Standort und seine unbewegliche Ruhe zu behaupten, wie, um ein Beispiel zu gebrauchen, aus Licht und Körper der Schatten entsteht und doch weder Licht noch Körper

---

concursum, subtractis eisdem in seipso per seipsum subsisteret. Darin liegt wohl, daß der Körper nicht bloß eine materielle Composition ist, sondern einen Begriff zum Ausdruck bringt und durch die Kraft desselben existirt. conf. ib. III. 14.

[1]) ib. I. 58. Incorporea vero naturali suo concursu mirabilique harmonia ita corpora conficiunt, ut naturalem suum statum immobilemque vigorem nullo modo desinant habere, quemadmodum, ut quadam similitudine utamur, ex luce et corpore umbra nascitur, neque tamen lux neque corpus in umbram movetur; umbra vero dum solvitur in causas suas, corpus videlicet atque lucem, intelligitur redire. conf. I. 57.

[2]) ib. I. 53.

in den Schatten übergeht. Wird aber der Schatten aufgelöst, so erkennt man, daß er in seine Ursachen, nämlich in Körper und Licht zurückkehre[1]).

In dem zuletzt angeführten Beispiel bricht der Idealismus des Erigena am allerkühnsten durch. Er löst die Sichtbarkeit, die ganze materielle körperliche Welt in einen Schatten und Schein auf, welcher erst durch die Beziehungen, in denen die mit Accidenzen behafteten Substanzen in der Idealwelt zu einander sich befinden, für unser Auge resultirt; ähnlich, wie der Regenbogen nichts an sich ist, sondern nur ein Phänomen, das durch die verschiedene Brechung der Sonnenstrahlen auf der Wolkenwand für unsere sinnliche Anschauung entsteht, oder ähnlich, wie nach Herbart das Zusammenscheinen der metaphysischen Realen uns das Phänomen der zusammenhängenden ausgedehnten Materie gibt.

Nimmst du die Factoren dieser Combination hinweg, sagt Erigena, die Quantitäten und Qualitäten, die Formen und Arten, die Farben, die Abstände, die Länge, Breite und Tiefe und damit die Orte und Zeiten, so werden die Körper verschwinden, ins Nichts zurücksinken[2]).

b) Die Elemente. Die ersten und größten Körper, die sich bilden, sind die Elemente. Sie sind noch nicht rohe Körperlichkeit, sondern vermitteln abermals einen Uebergang aus dem Intelligiblen und Geistigen ins Sichtbare und grob Materielle. Wie Alles, was in dieser Welt erscheint, ideal in den Urgründen geschaffen wurde, so auch sie. Unter dem ersten Theil jedes Tagwerkes, wo es heißt: Gott sagt, es werde Licht u. s. f., ist immer diese ideale Schöpfung, im zweiten, wo es heißt: es wurde Licht u. s. f. ist immer die Erscheinung derselben in unserer Welt gemeint[3]).

[1]) ib. I. 58.

[2]) ib. III. 14. Corpora . . non de nihilo, sed de aliquo fiunt. Non enim quis dixerit, praedictas eorum occasiones nihil esse, h. e. quantitates et qualitates, formas vel species, colores, intervalla longitudinis, latitudinis, altitudinis et cum his loca et tempora. Quae si abstraxeris, corpora non erunt.

[3]) ib. III. 27.

Die ideale Schöpfung der Elemente ist von Moses angedeutet, wenn er sagt: es werde eine Veste inmitten der Wasser; und ihr Hervorgang in unsere Welt, wenn es heißt: Gott machte sie und es geschah so [1]). Die Elemente werden firmamentum, στερέωμα, genannt, weil in ihnen die ganze körperliche Kreatur existirt und beschlossen ist; denn man findet über das Firmament hinaus nichts Sinnliches oder Körperliches oder Räumliches oder Zeitliches mehr; weil in ihm eine Grenze alles Sichtbaren befestigt ist. στερέωμα wird auch genommen wie στέρεα ἅμα d. h. zugleich fest (simul solida); denn in den Elementen wird und besteht alles Feste oder Körperliche . . . Alles Erschaffene ist entweder durchaus Körper oder durchaus Geist oder irgend ein Mittleres, was weder durchaus Körper noch durchaus Geist ist, sondern zu gleichen Theilen aus beiden Naturen aufnimmt. Dieses Mittlere sind die Elemente, deren Wesenheit als eine proportionale Mitte zwischen den geistigen Urgründen und den aus den Elementen zusammengesetzten Körpern erkannt wird, so daß sie weder durchaus Körper sind, obschon durch ihren Zusammentritt die natürlichen Körper subsistiren, noch gänzlich der körperlichen Natur entbehren, weil von ihnen alles Körperliche ausfließt und in sie wieder zurückgenommen wird; noch auch durchaus Geister, weil sie nicht gänzlich von der körperlichen Niedrigkeit befreit sind, noch auch nicht Geister, weil sie aus durchaus geistigen Gründen die Veranlassungen zu ihrer Subsistenz erhalten [2]). Die Elemente sind also, wo sie einfach für sich subsistiren, unter allen Körpern der geistigen Natur am nächsten und darum auch unsichtbar [3]). Zwischen der Einfachheit der vier Elemente und jener der Urgründe ist nur dieser Unterschied, daß diese ohne Zeit und Raum sind, jene ohne dieselben nicht sein können [4]).

Auch bei den Elementen, da sie Körper sind, ist zwischen οὐσία und Qualität zu unterscheiden. Solange sie nur in ihrer

---

[1]) ib. III. 26 et 27.
[2]) ib. III. 26.
[3]) ib. III. 36.
[4]) ib. III. 26.

einfachen Qualität existiren, sind sie unsichtbar, allein sie nehmen Qualitäten gegenseitig von einander auf und so werden sie sichtbar. „Es existiren vier principielle Elemente mit vier principiellen Qualitäten, aus deren Zusammentritt diese sichtbare Welt entsteht. Die vier einfachen und allgemeinen Elemente sind Feuer, Luft Wasser und Erde, wovon jedes seine eigenthümliche Qualität besitzt: das Feuer die Wärme, die Luft die Feuchtigkeit, das Wasser die Kälte, die Erde die Trockenheit. Hier ist das Element immer die Substanz, die Qualität das Accidenz. So ist das Feuer Substanz, die Wärme das Accidenz oder die Qualität[1]). Die vier einfachen Elemente, während sie für sich ganz rein und jedem körperlichen Sinn unfaßlich und überallhin verbreitet sind, bewirken durch einen unsichtbaren Zusammentritt zu einander wechselseitig alle sinnlichen Körper, die himmlischen, luftigen, wässerigen und irdischen, die größten, kleinsten und mittleren; die ganze himmlische Sphäre und Alles, was in und außer ihr vom Höchsten bis nach unten enthalten ist, ist durch ihre Verbindung geboren und was im Lauf der Zeiten durch die Wechselwirkung der gebrechlichen Körper wächst, geht von ihnen aus und wird in sie aufgelöst [2])."

Die vier einfachsten und reinsten Elemente werden auf eine einfache und untheilbare Ursache reduzirt d. h. auf die allgemeinste und in sich immer bleibende Wesenheit aller zu sichtbaren Wirkungen hervorgehenden Substanzen, und ebenso die 4 ursprünglichen und eigenthümlichen Qualitäten auf eine allgemeinste, die Qualität aller Qualitäten, woraus sie durch eine wunderbare Veranstaltung der Natur hervorgehen, um diese zerstörbaren und der Auflösung unterworfenen Körper zu bilden und worin sie in einer unaussprechlichen friedlichen Einheit der allgemeinen Natur, entfernt von jedem Gegensatz, einstimmig sind[3]). — Von den vier Qualitäten der Elemente nennen die Philosophen zwei active

[1]) ib. II. 31.
[2]) ib. III. 32; conf. III. 29.
[3]) ib. II. 31.

Wärme und Kälte; zwei passiv, Feuchtigkeit und Trockenheit. Indem sich die Wärme mit der Feuchtigkeit und die Kälte mit der Trockenheit durch einen naturgemäßen Zusammentritt verbindet, empfängt Alles, was auf Erden und im Meer geboren wird, Erzeugung. Daraus folgt, daß die zwei in der Thätigkeit gegenseitig verschiedenen Qualitäten, nämlich Wärme und Kälte, verbunden mit den zwei sich entgegengesetzten passiven, nämlich der Feuchtigkeit und Trockenheit, allen dem, was auf der Erde und im Wasser wächst, die Gelegenheit der Erzeugung und Vermehrung darbieten[1]). Wie die ganze sinnlich sichtbare Welt in einer beständigen Bewegung um ihren Angelpunkt, nämlich die Erde, begriffen ist, um welche, wie um ein Centrum, die drei andern Elemente, Wasser, Luft und Feuer in einer unaufhörlichen Rotation sich wälzen, so bewirken die Elemente in einer unsichtbaren unaufhörlichen Bewegung wechselseitig zusammentretend die eigenthümlichen Körper der einzelnen Dinge[2]). Es findet sich darum kein Körper in der Welt, worin nicht die vier Elemente wären; freilich überwiegt in dem einen Körper dieses, in einem andern jenes Element.[3]). Deßhalb, weil die Elemente zusammentreten und zusammenstimmen, werden sie die allgemeinen *στοιχεῖα* genannt; denn *στοιχείωσις* ist *δατύπωσις* i. e. conformatio. So nennen die Athener auch die Buchstaben *στοιχεῖα*, weil durch ihre Verbindu g die Sprache entsteht[4]). Der Gegensatz der Elemente ist überhaupt nur in ihren Qualitäten, ihre Substanzen stimmen mit einander überein[5]). Die vier einfachen Elemente sind durch keine Formen gefesselt; überall in der Welt sind sie, aber sie könnten nicht überall sein, wenn sie von sinnlicher Form wären[6]).

---

1) ib. III. 32.
2) ib. I. 30.
3) ib. III. 32; conf. ib. I. 46. Isidor Hisp. etym. XIII. c. 3 §. 3 opp. IV. 109. I. 29.
4) ib. III. 29. conf. Isidor Hisp. etymolog. lib. XIII. c. 3. §. 2. opp. IV. 109.
5) ib. III. 29.
6) ib. V. 20.

Wie kommen aber nun diese einfachen und unsichtbaren Elemente zur Erscheinung, wie werden sie sichtbare Elemente und damit eigentlich Körper? Nicht dadurch, sagt Erigena, daß die substanzialen Elemente zusammentreten, da diese unzerstörbar und unauflöslich sind, sondern aus ihren wechselseitig in Proportion verbundenen Qualitäten werden die sinnlichen Körper bewirkt [1]. — Die ersten und größten sinnlichen Körper sind die uns sichtbaren Elemente, welche demnach bereits von einander gegenseitig Qualitäten aufgenommen haben und in denen die Qualität und Quantität neuerdings specificirt und combinirt ist. Erigena sagt daher: die Wärme mit der Trockenheit bewirkt das Feuer, die Wärme mit der Feuchtigkeit die Luft, die Feuchtigkeit mit der Kälte das Wasser, die Kälte mit der Trockenheit die Erde. Und weil nun diese genannten Qualitäten zusammentretend für sich nicht erscheinen können, so leiht ihnen die Quantität ein Quantum, worin sie sichtbar hervorleuchten. Die Quantität ist ja wie das zweite Subject nach der *οὐσία* und wird auch deßhalb in der Reihenfolge der Kategorien nach ihr zuerst gesetzt, weil ohne Quantität die Qualität nicht sichtbar werden kann [2].

Die sichtbaren Elemente sind selbst nicht mehr die reinen Elemente an sich, sondern Combinationen derselben, die ersten und größten Körper überhaupt. Nach den Benennungen der größten von den Elementen zusammengesetzten Körper werden die Elemente selbst von den Griechen *πῦρ*, *ἀήρ*, *ὕδωρ* und *γῆ* genannt [3]. Erigena betrachtet demnach unsere Elemente als abgeleitete, ja sie sind ihm eigentlich keine Elemente mehr, da sie Compositionen sind.

Weil die sinnlichen Körper zusammengesetzt sind, sind sie wandelbar, der Erzeugung und Zerstörung unterworfen. Sogar jene Körper, welche himmlische oder ätherische genannt werden, obschon sie geistig und unzerstörbar zu sein scheinen, gelangen doch

---

[1]) ib. III. 32.

[2]) ib. I. [illegible]

[3]) ib. III. 32.

naturnothwendig, weil sie durch Erzeugung und Zusammensetzung zu werden anfingen, zu dem Schluß ihrer Auflösung und Zerstörung[1]. Die Erdkugel selbst, weil sie eine solche Composition ist, ist zerstörbar; aber die reinen Elemente verbleiben in ihrer unauflöslichen Einfachheit[2]. Wegen dieser ihrer wandelbaren, der Erzeugung und Zerstörung theilhaften Natur werden jene abgeleiteten Elemente von der hl. Schrift unter den Wassern, die unter dem Firmament sich bilden, verstanden[3], und mit Recht noch deßhalb als Wasser bezeichnet, weil Alles, was geboren wird, durch Feuchtigkeit wächst und ernährt wird[4]. Unter dem Wasser ober dem Firmament aber sind die geistigen Urgründe gemeint, woraus alle Elemente, seien sie einfach, seien sie zusammengesetzt, wie aus großen Quellen ausfließen. — In der Mitte zwischen den obern und untern Wassern ist dann das Firmament befestigt, d. h. die Natur der einfachen Elemente — es überragt ebensoweit die sichtbaren Körper — welches Ueberschauens wegen es mit Recht auch *οὐρανος*, von *ὅρος* und *ἄνω*, Schauen von oben herab, genannt wird[4] — als es von ihren unsichtbaren Gründen überragt wird. Wie viel es immer von dem Höheren empfängt, theilt es dem Niedrigen mit und was es von diesem aufnimmt, gibt es jenem zurück, daraus ihm wieder erstattend, was von ihm ausfloß, welcher Uebergang (Kreislauf) der Natur dem philosophischen Denker kund ist. Die Urgründe steigen in die Elemente, die Elemente in die Körper herab, die aufgelösten Körper aber gehen durch die Elemente in ihre Gründe zurück. Auch die Körper gehen gegenseitig in einander über, wie im Regen die Luft zu Wasser wird und dieses wieder in Luft übergeht. So steht die Beständigkeit der einfachen Elemente als eine Veste inmitten der Wasser da, d. h. zwischen den Tiefen der ewigen Gründe und dem veränderlichen Fluß der durch Combination der Elemente

---

[1] ib. III. 27.
[2] ib. I. 61.
[3] ib. III. 27.
[4] ib. III. 26.
[5] ib. III. 27.

zusammengesetzten Körper, und sie theilt die Wasser von den Wassern, d. h. sie scheidet die zusammengesetzten, örtlich zerstreuten, zeitlich veränderlichen, der Erzeugung und Zerstörung unterworfenen Körper von den einfachen Urgründen, die ohne Verschiedenheit der Räume und Zeiten, von Erzeugung und Zerstörung frei und nach unwandelbarem Gesetz festgestellt sind [1]).

So hat denn Moses an dieser erklärten Stelle der Genesis die dreifache Gründung der Welt ausgesprochen, nämlich in den Urgründen, in den allgemeinen Elementen und in den besonderen und zusammengesetzten Körpern, welche die unterste Stufe der gesammten Kreatur einnehmen. Jeder Körper kann daher auch in dreifacher Weise betrachtet werden — nach der Materie, nach der Form oder Art, die sich mit ihm verbindend den festen und sinnlichen Körper bewirkt, und endlich nach der Wesenheit oder substanzialen Form, welche wie ein unbewegliches Fundament die geformte Materie trägt und umfaßt [2]). Diese wesentliche oder substanziale Form ist unter dem Trockenen gemeint, wenn es heißt: „es mögen sich die Wasser, die unter dem Himmel sind, an einem Orte versammeln und es erscheine das Trockene." Denn wenn nicht der betrachtende Geist die fluthende Unbeständigkeit der Materie und die ihr anklebende Form, wie wogende Fluthen an einem intelligiblen Ort (d. h. in einem Begriff) vorher versammelt — denn ein Begriff ist der der Materie und der ihr anklebenden Form, weil sie einen Körper bewirken — so wird jene substanziale Form, durch die natürliche Festigkeit ihrer Natur immer beständig, den Augen des Geistes nicht erscheinen können. Wie die Zerstreuung der Wasser die Festigkeit der Erde bedeckt, damit sie nicht den körperlichen Sinnen erscheine, so entzieht die Veränderlichkeit und zahllose Vermehrung der veränderlichen Körper die Beständigkeit der ihnen zu Grunde liegenden Form dem geistigen, die Natur der Dinge betrachtenden Auge, so daß sie nicht für sich selbst und vom Körper getrennt sichtbar erkannt wird.

---

[1]) ib. III. 26.
[2]) ib. III. 27.

Und wie, sobald die Wasser zurücktreten und in ihr Bett von allen Seiten gesammelt sind, die Ufer lange und weithin nackt und trocken und fest offen stehen, so lacht auch, nachdem die Veränderlichkeit der zerstörbaren Dinge durch den Geistesblick von den unzerstörbaren Naturen geschieden ist, bald die unveränderliche und ganz schöne Festigkeit der substanzialen Formen und Arten in ihrer Gattung dem Geiste entgegen. Trocken wird eben diese Beständigkeit der substanzialen Formen genannt [1]).

An diese Stelle lassen sich passend die näheren Bemerkungen, die Erigena über die 4 sichtbaren Elemente macht, einfügen.

Mit Gregor von Nyssa, dem Erigena mehr folgen zu müssen glaubt, als dem Timäus des Platon, wird angenommen, daß der Schöpfer unsere Welt zwischen die zwei sich durchaus entgegengesetzten Extreme der Schwere und Leichtigkeit gestellt habe und zwar auf die Seite der Schwere die Erde, die darum immer unbeweglich ist, und auf die Seite der Leichtigkeit, die nicht ruhen kann und deßhalb das äußerste Ende der sichtbaren Welt einnimmt, die ätherischen Räume, die in einer unaussprechlichen Geschwindigkeit immer um ihre Centra bewegt werden. In der Mitte beider Extreme befinden sich Wasser und Luft, sie werden nach Verhältniß zwischen Schwere und Leichtigkeit beständig bewegt, so daß jedes von ihnen mehr dem ihm näherliegenden, als dem entfernteren folgt. So bewegt sich das Wasser langsamer als die Luft, weil es an der Schwere der Erde hängt; die Luft aber schneller als das Wasser, weil es der ätherischen Leichtigkeit verbunden wird. Aber obschon die Extreme der Welt wegen ihrer verschiedenen Qualitäten von sich gegenseitig abzuweichen scheinen, so differiren sie doch nicht gänzlich. Denn wenn auch die ätherischen Räume immer in der schnellsten Bewegung rotiren, so beobachtet doch der Chor der Sterne seinen unveränderlichen Sitz (d. h. sie ruhen in den beweglichen Sphären und werden nur mit der Bewegung derselben herum getragen), so daß er sowohl mit dem Aether bewegt wird als auch den natürlichen Ort nach dem Gleich=

---

[1]) ib. III. 26.

niß der irdischen Stabilität nicht verläßt. Während die Erde in entgegengesetzter Weise ewig in Ruhe ist, so ist doch Alles, was aus ihr entsteht, nach der Aehnlichkeit der ätherischen Leichtigkeit fortwährend in Bewegung, wachsend durch Erzeugung in die Zahl der Räume und Zeiten und wieder abnehmend und zur Auflösung der Form und Materie gelangend [1]).

Das Feuer wird von den Griechen πῦρ genannt, weil es durch Poren, vermittelst geheimer Gänge, Alles durchdringt. Aus jedem Körper kann Feuer hervorgelockt werden, durch irgend einen Zusammenstoß angezogen. Auch wenn du die Wellen schlägst, so leuchten sie und sie würden überhaupt nicht laufen, wenn sie der Wärme entbehrten. — Was soll ich von den Farben sagen, die ohne Zweifel aus der Natur des Lichtes hervorgehen? Oder sehen wir nicht, daß sie über alle Körper ergossen sind? — Die Luft wird so genannt, weil sie der Hauch (spiritus) ist, der durch Alles athmet. Es ist keine sinnliche Natur, welche nicht von der feinsten Luft durchdrungen würde. Dasselbe können wir auch von den Farben und Tönen beweisen; denn du wirst keinen Körper finden, welcher nicht einen Geruch dem Riechenden oder einen Ton dem Klopfenden gebe. — ὕδωρ i. e. aqua wird so genannt als ein εἶδος ὁρώμενον d. i. eine sichtbare Art (species visa); denn es ist kein körperliches Ding, aus dessen Oberfläche, nachdem sie glatt gerieben ist, nicht irgend ein Bild hervorgehen könnte. ἄχθος wird die Erde ihrer Schwere wegen genannt; denn es gibt keinen Körper, welcher nicht im Verhältniß zu seinem Gewicht seinen natürlichen Ort anstrebte, sei es, daß er in die Mitte der Welt, sei es, daß er in die Extreme derselben sich wende. Diesen Sinn hat die andere Bezeichnung der Erde, nämlich γῆ, nicht, weil γῆ eigentlich Thal bedeutet; da ja das Thal oder der Raum einer jeden Kreatur ist, worin sie durch ihre eigenthümliche Definition umschrieben wird. — Sobald du einen Körper erblickst, so ist, wenn du in ihm die Farbe des Lichtes wahrnimmst, Feuer darin, wenn aber einen natürlich oder künstlich erzeugten Ton,

---

[1]) ib. I. 31.

Luft; wenn aus der ebenen Oberfläche der Natur oder durch Kunst ein Bild hervorgeht, so ist Wasser darin, wo aber dieß nicht der Fall ist, dort ist nicht ein Mangel der Natur, sondern des Kunstfleißes; wo aber ein Streben nach einem natürlichen Standort nach oben oder nach unten, da erkenne das erdige Element, und so gibt es noch viel andere Beweise, woraus der untrennbare Zusammenfluß der 4 Elemente in allen zusammengesetzten Körpern immer und überall unzweifelhaft erkannt wird [1]).

Das Feuer kann auch sein, wo Kälte ist. Wo die feurige Kraft brennt, dort ist Wärme, wo sie nicht brennt, Kälte; sie brennt aber nur, wo Stoff ist, in dem sie brennt und den sie verzehrt. Darum brennen die Sonnenstrahlen, die durch die Aetherräume zerstreut sind, nicht; denn für ihre ganz feine und geistige Natur finden sie keinen Stoff zum Brennen. Herabsteigend aber zu den Räumen der körperlichen Luft, nachdem sie in ihr gleichsam ein Material für ihre Thätigkeit gefunden haben, fangen sie zu brennen an und inwieweit sie zu dichteren Körpern gelangen, insoweit üben sie ihre Kraft zu brennen an diesen, welche durch die Macht der Hitze aufgelöst werden oder aufgelöst werden können. Während sie aber nach oben gekehrt in die letzten und dünnsten Räume der Welt und in die der geistigen Natur nächsten sich erheben, erzeugen sie, keinen Brennstoff findend, keine Wärme und zeigen daher nur die Thätigkeit der Erleuchtung. Deßhalb sind die ätherischen und reinen und geistigen himmlischen Körper daselbst immer leuchtend aufgestellt, besitzen aber keine Wärme und werden für kalt und blaß gehalten [2]). — Das Feuer, da es an sich unsichtbar ist, erzeugt aus sich einen sichtbaren Strahl, welcher gleichfalls wegen der Einfachheit seiner Natur an sich unsichtbar wäre, wenn er nicht mit körperlichen und größeren Dingen vermischt würde; denn die Philosophen sagen, daß der Sonnenstrahl den Sinnen der Thiere unfaßlich ist, die die Feinheit seiner Natur nicht zu empfinden vermögen; indem er

---

[1]) ib. III. 32.

[2]) ib. III. 27; expos. in cael. hier. 166b—c.

aber nach und nach vom Sonnenkörper zu den niedrigen Elementen herabsteigt, fängt er allmählig zu erscheinen an. Zuerst im reinsten Aether fängt er kaum zu leuchten an, weil die Natur des Aethers selbst ihm ganz ähnlich ist; weiter herabsteigend aber zu den oberen Theilen dieser Luft glänzt er allmählig und dann, inwieweit er abwärts gewendet gröbere Naturen durchdringt, insoweit strahlt er leuchtender und zeigt sich den körperlichen Sinnen faßbar. Jetzt aber wird aus dem Strahl selbst der leuchtendste Glanz ausgegossen, der die ganze Welt erfüllt und von der Oberfläche aller Körper zurückspringt und die verschiedenen Arten der Farben enthüllt. Er selbst würde wegen seiner natürlichen Feinheit auch die körperlichen Sinne fliehen, wenn er sich nicht durch die körperlichen Elemente bände [1]). — Des Feuers erste Eigenschaft ist zu wärmen, die es unsichtbar in allen Körpern vollzieht; denn die Wärme ist unsichtbar. Durch sie wird jede körperliche Materie gebildet und restaurirt vom allgemeinen Leben, welches alle Körper beherrscht. Die Wärme geht dem Lichte vor, was eine zweite Wirkung des Feuers ist, weil sie alle Körper durchdringt; denn die dichten Körper schließen das Licht aus, die Wärme aber können sie nicht ausschließen. Dagegen ist es nur ein scheinbarer Einwand, daß das Licht wohl das Eis, aber nicht die Wärme dasselbe durchdringe, denn nicht durch die Kraft des Lichtes, sondern durch die der Wärme wird es aufgelöst. Würde es nicht in dasselbe eindringen, so würde es gar nicht aufgelöst werden. Schnee und Eis hören viel eher auf zu bestehen, als daß sie eine Spur Wärme aufnehmen. — Die Sonnenwärme durchdringt zuerst die ihr nahe Luft und erwärmt sie mit leichter Mühe, dann durch die erwärmte Luft das kalte Wasser oder irgend was anders, was nicht leicht erwärmt werden kann [2]). — Diese Luft da, von der wir umgeben werden und wodurch wir durch Lungen wie durch künstliche Blasbälge ein- und ausathmend das Feuer des Herzens ohne Aufhören immer anblasen, trägt

---

[1]) ib. II. 32.

[2]) expos. in cael. hier. 237 d — 239 a.

zugleich glänzende und dunkle Wolken, indem jene den Sonnenstrahl aufnehmen, diese ihn zurückwerfen. Jene nehmen aus den obern Theilen eine glänzende Zartheit, der ätherischen Reinheit nahe, auf, wodurch sie leuchten; diese hingegen ziehen aus den unteren Theilen eine finstere Dichtigkeit an, dem irdischen Schmutz ähnlich, wodurch sie das Licht austreiben; die Luft selbst aber bewahrt in allen immer die unveränderliche Qualität der Feinheit und Reinheit; sie verdichtet (corporascit) weder in den Wolken noch wird sie mit der Wärme, die sie erleidet, zerstört; des Lichtes und der Finsterniß theilhaftig, da ihre Natur weder durch Licht vermehrt noch durch Finsternisse vermindert wird, nimmt sie Wärme und Kälte an, während ihre Substanz nichts durch Wärme oder Kälte leidet. Die Körperlichkeit aber, die sie aus den irdischen und wässerigen Dünsten annimmt, wird warm oder friert in ihr, wird in Wolken geballt, in Winde verwandelt und bewegt, in Guß und Regen verdichtet, zu Schnee und Hagel verfestigt und den übrigen Arten, welche entstehend aus den abgesetzten Dünsten, welche die Griechen ἀτμίδαι nennen, die einfache, aber geistige Natur der Luft erträgt, bis sie mit irdischen und wässerigen Lasten beschwert wird; sie selbst aber besitzt ihre Reinheit und unzerstörbare Geistigkeit, weder reiner noch geistiger noch zarter im Licht, als in den Finsternissen, und sie dringt nicht mehr in die niedrigen Körper ein, wenn sie heiter ist, als im Sturm. Daher verdiente sie die ihr von den Philosophen gegebene Bezeichnung. Sie wird nämlich Luft genannt, was soviel ist, als Hauch (spiritus), und von den Philosophen als ein einfacher und geistiger Körper bezeichnet, was auch von denen unzweifelhaft bestätigt wird, die den Scheitel des Olympus bestiegen, weil dort kein Dampf, sei es von der Erde oder aus dem Wasser, aufsteigen kann. — Daß aber der untere Theil der Luft Dünste aufnimmt, ist von der göttlichen Weisheit zum Nutzen der sterblichen Thiere, die ohne Lufthauch nicht leben können, angeordnet worden; denn wenn auch ihre Einfachheit ohne Feuchtigkeit und darin befindliche Körperlichkeit die Lungen der sterblichen Körper aufblasen würde, so würde doch die feurige Natur, welche dem Herzen einwohnt, nicht brennen und dadurch den ganzen Körper

erschauern, von der Wärme, wodurch die Lebenskraft die sterblichen Glieder verwaltet, verlassen. Damit daher die Zartheit der Luft mit den ihr verbundenen Dünsten in die Lungen eintrete und einen stärkeren Angriff machend das Feuer des Herzens anzündete, wurde der untere, um Erde und Wasser verbreitete Theil der Luft der Feuchtigkeit und Körperlichkeit theilhaftig gemacht und zwar ohne Verletzung, Verminderung oder Vermehrung, Aenderung oder Umwandlung seiner ganz einfachen und lauteren Natur. Deßhalb aber sagte ich, daß der Lufthauch (aëreus spiritus) allein zur Entzündung des Herzfeuers oder zur Ernährung anderer der Sinne entbehrender Körper ohne beigemischte Körperlichkeit nicht genüge, weil das feurige und luftige Element rein mit einander verbunden keine sinnlich sichtbare Bewegung bewirken wegen der ausnehmenden Feinheit ihrer Natur, die immer ruhig und von jeder Störung ferne ist. Wenn sie sich aber mit den niedrigen Elementen der Erde und des Wassers mischen, üben sie in der körperlichen Qualität derselben ihre Kraft aus und legen ihre Bewegungen, wodurch sie die sinnlichen Körper beherrschen, offen dar[1]).

c) Die Gestirne. Die größten Körper nun, die aus den Elementen zusammengesetzt werden, sind die Gestirne. Ihre Schöpfung erzählt die Genesis ganz allgemein am vierten Tage — zuerst ihre Setzung in den Urgründen, dann ihren Hervorgang in die gegenwärtige Welt, wenn sie sagt: „Es sollen Lichter werden an der Veste des Himmels, zu scheiden Tag und Nacht und sie seien zu Zeichen und zu Zeiten und zu Tagen und Jahren, damit sie scheinen an der Veste des Himmels und erleuchten die Erde. Und also geschah es (Genes. I. 14—15)." — Nach Basilius sind die Gestirne zu Körpern des Lichtes — denn Körper und Licht müssen an ihnen unterschieden werden — geschaffen, damit dieses durch sie in gewissen Zeiträumen um den Umkreis der Welt getragen würde.[2]). — Von den Gestirnen sind die einen der Erde ziemlich nahe, wie der Mond, der nach dem

[1]) de div. nat. V. 31.
[2]) ib. III. 32.

Zeugniß des Pythagoras nur 120,000 Stadien von ihr entfernt ist und den man deßhalb auch ihren Nachbar nennt. Wenn ihn das Sonnenlicht verläßt und er in den Schatten der Erde tritt, so wird er verfinstert. — Andere Gestirne aber sind in der Mitte der Welt, zwischen der Erde und dem Fixsternhimmel, wie die Sonne und alle Planeten, welche um die Erde bewegt werden; andere wieder in den oberen oder äußeren Theilen, wie die Sternenchöre (der Fixsternhimmel)[1]). — Die Erde liegt in der Mitte der Weltkugel, wie ein Centrum in dem Grunde des Kreises oder der Kugel; die Theile des Thierkreises verhalten sich zu ihr, wie die Linien des Kreises zum Centrum und, obschon diese nicht von demselben Umfange im Thierkreis, wie auf der Erde sind, so geht doch derselbe Zug vernünftiger Linien und dieselben Theile von oben bis unten. Was von den Theilen gilt, gilt auch von den Stadien. Inwieweit daher die Theile oder Stadien sich dem Centrum der Erde nähern, insoweit sind sie von engerer Breite; im Gegentheil aber, je weiter sie von der Erde entfernt sind, um so mehr erweitern sich die Räume[2]). Man unterscheidet einen dreifachen Himmel, den Sternenhimmel (Fixsternhimmel), welcher die ganze sinnliche Kreatur umschreibt und umgibt; den ätherischen Himmel, worin die sieben Planeten kreisen, und der vom Mond bis zur ersten Sphäre des Fixsternhimmels sich erstreckt und endlich den Lufthimmel zwischen Erde und Mond[3]). — Der ganze Raum, zwischen der Erde und dem Fixsternhimmel, als der äußersten Peripherie der Welt, wird von den Weltweisen und der hl. Schrift in zwei Theile getheilt, wovon der untere von der Erde bis zum Mond Luft i. e. spiritus genannt wird, der obere aber vom Mond bis zu den Sternen der äußersten Sphäre Aether i. e. purus spiritus; beide zusammen von den Griechen *κῦφος* (hohles Gefäß), von den Lateinern wüst und leer. Jener höhere reinste und hellste Raum besteht immer

---

1) ib. III. 32.
2) ib. III. 35.
3) ib. V. 29. et V. 37.

als das heiterste und im ewigen Schweigen ruhige Sein, nur daß die harmonischen Consonanzen der Planeten, die wegen der Reinheit ihrer Töne und Halbtöne jeden sterblichen und irdischen Sinn überragen, ertönen; er bewegt sich, in den Bewegungen des reinsten Feuers sich bewegend, voll von beständigem Licht, mit Ausnahme des Theilchens, welches den Erdschatten einnimmt, welcher Nacht genannt wird und deßhalb leer heißt, nicht unrichtig, weil er von aller irdischen und groben Last frei ist und durch kein körperliches Gewicht erfüllt wird. Auch die Planetenkugeln sind ganz leicht und geistig, werden durch keine irdische Qualität beschwert und bewirken keine Dunkelheit, da die Feuchtigkeit und der Schmutz, der auf dem Mond sichtbar wird, nicht aus der Reinheit seiner Natur, sondern von den Dünsten der irdischen Masse, von den Griechen *ἀτμίδαι* genannt; und aus der Nachbarschaft des feuchten Abgrundes ihm herrühren. Auch die Nebelhaftigkeit und Dunkelheit der körperlichen und untern Luft kommt nicht aus ihr selbst, sondern aus der Nähe des Wassers und der Erde; denn woher die Feuchtigkeit des Mondes entsteht, daher auch die Nebeldichtigkeit der Luft. Donner und Blitz, Regen, Schnee, Hagel und die verschiedenen Windzüge entspringen nur aus irdischen und wässerigen Dünsten[1]). — Nach den damaligen astronomischen Anschauungen spricht Erigena von sieben Planeten, Mond, Sonne, Venus und Merkur, Mars, Jupiter und Saturn. Davon ist der letztere dem Fixsternhimmel am nächsten und wird bleich und kalt genannt. Der Sonnenkörper aber nimmt einen mittleren Raum in der Gestirnwelt ein; es ist dieselbe Weite von der Erde zur Sonne, wie von der Sonne zum Fixsternhimmel. Von den unteren Naturen nimmt die Sonne eine gewisse Körperlichkeit, von den oberen aber eine geistige Subtilität für ihren Bestand auf und sammelt auf solche Weise die entgegengesetzten Theile beider Welten, der höhern und niedrigen, als Qualitäten in sich, durch deren Zusammenfügung sie an ihrem physikalischen Orte wie im Gleichgewichte erhalten wird, indem ihr die Schwere

[1]) ib. II. 16.

des unteren Theiles nicht gestattet höher hinaufzusteigen, die Leichtigkeit des oberen sich weiter herab zu neigen. Auch ihre glänzende Farbe ist eine mittlere zwischen weiß und roth; denn die Weiße erhält sie von den obern kalten Gestirnen her, die Röthe von den warmen unteren Körpern zur Dämpfung ihres Glanzes. Die Planeten aber, Jupiter und Mars, Venus und Mercur, die sich nach der Lehre Platon's im Timäus um die Sonne bewegen, wechseln ihre Farbe nach der Beschaffenheit der Raume, worin sie sich bewegen. Sind sie oberhalb der Sonne, so zeigen sie erhellte Oberflächen, unterhalb derselben rothe. So brauchen wir nicht die bleiche Farbe der Gestirne daraus zu erklären, daß das Element des Wassers auf irgend eine Weise ober dem Himmel sei, denn jene rührt von der Abwesenheit der Wärme her[1]). Die Sonne, von einem mittleren Gewichte zwischen der schwersten und leichtesten Natur, wird in einer Kreisbewegung durch die mittlere Linie des Thierkreises um die unteren (innern) Räume der Welt beständig getragen. Ueber ihre Größe findet sich weder bei den Profanschriftstellern noch bei den Auslegern der hl. Schrift eine bestimmte Erklärung. Nach Pythagoras soll sie 126,000 Stadien von der Erde entfernt sein. Aus dem Erdschatten und der Mondsfinsterniß, die dann entsteht, wenn der erstere die Mondscheibe berührt und sie dabei des Sonnenlichtes beraubt, bewies Eratosthenes, der größte Geometer und Astrologe, daß die Sonne vom Mond noch einmal so weit entfernt sei, wie dieser von der Erde. Indeß ist in Bezug auf die Größe der Zwischenräume der Himmelskörper Alles unsicher, nichts Gewisses, nur Wahrscheinliches kann man darüber mittheilen[2]), wie denn Erigena die Astrologie überhaupt als eine höchst unsichere Wissenschaft betrachtet, weil die hl. Schrift in Bezug auf ihre Lehren keine Anhaltspunkte gibt[3]). Wo sich die Sonne befindet, da spendet sie auch Licht; wo sie aber abwesend

---

[1]) ib. III. 27.
[2]) ib. III. 33.
[3]) ib. III. 33 et III. 35.

ist, da mildert der Glanz des Mondes und der Sterne die Finsterniß, damit sie den Augen der lebendigen Wesen nicht ganz undurchdringlich sei. — Kein Gestirn hat Lichtmangel, alle glänzen fortwährend in den ätherischen Räumen ohne irgend eine Umschattung, mit Ausnahme der Mondkugel, die, wenn sie in die Region des Schattens herabsteigt, vom Sonnenstrahl verlassen, verdunkelt wird. Die Sonne ist, nach den Worten der Schrift, das größere Licht, das den Tag beherrscht und der Mond und die Sterne das kleinere, die die Nacht erhellen sollen. Größe und Licht des Mondes werden von der Sonne weit übertroffen Der Mond leuchtet von der 8. bis zur 22. Stunde entweder die ganze Nacht um die Vollmondszeit in den Aequinoctien oder in den übrigen Perioden einen Theil derselben. Wenn er aber mit der Sonne in eine Constellation tritt oder durch ihm nahe kommende Theile derselben gehindert wird, die Finsternisse der Nacht mit seinem Lichte zu durchdringen, so kommen die Sterne herbei um die Dichtigkeit des Schattens zu überwinden, d. h. die Sternenchöre, die, obschon sie mit der Welt herumgewälzt werden, doch immer in denselben Sitzen bleiben (oder sei es auch, wie einige Philosophen wollen, daß die Welt stille steht und nur die Sternenchöre herumbewegt werden). — Ordnung und Reihenfolge der Gestirne, sowie ihre feste Stellung wird nicht verändert. In die Gestirne, die immer Licht und Tag haben, fällt die Scheidung von Tag und Nacht nicht, nur für die Augen der Erdbewohner, denen abwechselnd Tag und Nacht hervorschreitet, scheiden die himmlischen Lichter das Licht von der Finsterniß; denn in beständiger Bewegung um den Erdumfang begriffen tragen sie das Licht dorthin und nehmen es hier. Der Tag aber ist die Gegenwart, die Nacht die Abwesenheit des Lichtes. — Gemäß dem Worte der hl. Schrift, daß die Gestirne auf die Erde hinab leuchten sollen, da sie im mittleren Centrum ruht und den untersten Platz einnimmt, leuchten die Gestirne auf sie hinab, sei es unter dem Horizont in der unteren Hemisphäre, sei es über demselben in der höhern, wo auch die Sterne den Menschen sichtbar werden. — Die hl. Schrift nennt ferner die Gestirne deßhalb Zeichen, weil man meistentheils aus ihrer Farbe das Eintreten von stür

mischem oder heiterem Wetter abnehmen kann. Zeiten heißt man aber allgemein den Lauf und die Rückkehr der Sterne, nach gewissen Zwischenräumen der Verzögerung, zu demselben Standort in der natürlichen Umwälzung der Tage und Jahre [1]). Die immer bewegliche Sphäre des Firsternhimmels kehrt zu demselben Orte innerhalb 24 Stunden zurück [2]); die Sonne kommt nach 4 Jahren auf denselben Punkt des äquinoctialen Durchmessers wieder an; der Mond nach einem Zwischenraum von etwas mehr als 27 Tagen und 8 Stunden an dem Orte des Thierkreises, wo er angezündet wurde. Der Mond wird zu dem Ausgangspunkte seiner Bewegung nach 19, die Sonne nach 28 Jahren zurückgerufen, welche 2 Zahlen miteinander multiplicirt 532 Jahre geben. Nach Ablauf derselben kehren beide, Sonne und Mond in dieselben Zahlen und Stellungen der Orte des Firsternhimmels und der Zeiten des großen Jahres zurück, indem sie die ganze Harmonie ihres Kreislaufes und die ganze Summe des österlichen Kreislaufes vollenden [3]).

Mit den Pythagoräern nahm Erigena auch die Harmonie der Sphären an [4]). Die Abstände der Gestirne von einander entsprechen den musikalischen Intervallen. In der Mitte des Weltraumes, gleichweit von der Erde, die im Centrum sich befindet und von der äußersten Sphäre des Firsternhimmels entfernt, befindet sich die Sonne; von der Erde bis zu ihr erstreckt sich die eine Octave, die andere von da bis zur Peripherie des Himmels, nach dem Muster der diatonischen Tonart, wo die Octave zweimal genommen wird und die erste von der oberen

---

[1]) ib. III. 35.

[2]) Daraus sieht man, daß Erigena von der Erdbewegung nichts weiß und dafür die Bewegung des Thierkreises um die Erde annimmt.

[3]) ib. V. 3.

[4]) ib. III. 9. conf. carmen de paschate 15 — 20.

„Aetherios cyclos ambibat stelliger orbis,
Mundum circuiens motibus assiduis.
Processu vario ferebatur consona turma.
Errantum, dulces edidit ipsa tonos.
Sex numero septem spatiis modulantibus octo
caelestis sphaerae condidit „harmonia."

Saite zur mittleren, die zweite von dieser zur untern geht. Daraus folgt auch, daß der Erddurchmesser dreimal multiplicirt dem Zwischenraum zwischen der Erde und Sonne, wie auch dem Durchmesser der Mondbahn gleich sei, so daß auch jene letzteren denselben Raum umschließen, nämlich 378,000 Stadien. Wird die Zahl verdoppelt, so ergibt sich auch der Zwischenraum zwischen der Erde und der äußersten Sphäre mit 756,000 Stadien, woraus die wunderbare Harmonie der Natur offenbar wird. Denn wie viel tausend Stadien in der Längenrichtung der Mondbahn sind, ebensoviel sind in der Höhenrichtung von der Erde bis zu dem Fixsternhimmel, in beiden nämlich 756,000 Stadien. Will man aber den Durchmesser der Sonnenbahn kennen, so multiplicire man den Erddurchmesser von 126,000 Stadien mit sieben und man erhält 882,000 Stadien im Durchmesser der Sonnenbahn. Wird diese Zahl zweimal genommen, so ergibt sich die Länge des Kreises selbst auf 1,764,000 Stadien. Der Durchmesser der ganzen himmlischen Sphäre wird gefunden, wenn man die Länge der Mondbahn d. i. 756,000 Stadien verdoppelt und noch den Erddurchmesser von 126,000 Stadien hinzufügt; man erhält dann als den Durchmesser der Weltkugel 1,734,000. Diese Zahl zweimal genommen ergibt für den ganzen Weltumfang 3,264,000 Stadien, so daß in der Vollkommenheit des Senarius die ganze Welt beschlossen wird. Zu diesen phantastischen Ausführungen bemerkt Erigena schließlich, daß sie nicht bewiesen werden könnten [1]).

d) Die belebte Natur. Wenn die Genesis weiter erzählt (1, 11): „Gott sprach: es lasse die Erde Gras sprossen, das

[1]) ib. III. 34. Der Durchmesser der Weltkugel ist, wie ich im Texte wiederholte, in der Ausgabe von Floß mit 1,734,000 Stadien und der ganze Weltumfang mit 8,264,000 Stadien angegeben — die von Erigena vorgeschlagene Berechnung würde aber für den erstern 1,630,000 Stadien, für den letztern 3,276,000 ergeben, so daß Floß hier einen Fehler, der sich leicht in den Text der Codices einschleichen konnte, stehen ließ. Denn es ist doch wohl nicht anzunehmen, daß Erigena selbst einen solchen Fehler in dieser einfachen Rechnung gemacht hätte. Weiter bemerke ich, daß in den obigen Angaben Erigena durchgängig in dem Irrthum sich befangen zeigt, als sei der Durchmesser eines Kreises gleich seinem Umfange.

grünt und Samen macht und Fruchtbäume, die nach ihrer Art Frucht tragen, in denen selbst ihr Samen auf Erden" so ist damit zuvörderst die Schöpfung der Samen, der Pflanzen und Bäume, worin die sogenannte ernährende und vermehrende Seele thätig ist, in den Urgründen verstanden; der Hervorgang in ihre Wirkungen aber, wenn es weiter heißt: „Und also geschah es. Und die Erde ließ sprossen Gras, das grünt und Samen macht nach seiner Art und Fruchtbäume, die ihren Samen haben nach ihrer Art[1])". Indem sich in der Pflanzenwelt eine Lebenskraft kundgibt, so kann man die Pflanzen mit den Physikern am Boden festgeheftete Thiere nennen; denn sie sind beseelte Körper, wachsend nach den Zwischenräumen von Orten und Zeiten und an den Orten, wo sie wachsen, festgeheftet[2]). — Obwohl die heilige Schrift erst am fünften Tag der Schöpfung lebendiger Wesen erwähnt, so muß doch mit Platon und vielen Auslegern der Schrift angenommen werden, daß Alles, auch die niedrigsten Körper belebt und beseelt seien. Die Natur der Dinge gestattet es nämlich nicht anders; denn wenn der Körper aus Materie und Form besteht, diese qualitative Form aber in einer eigenthümlichen mit Lebensbewegung versehenen Substanz existirt, so nimmt Alles, was natürlicherweise bewegt wird, aus irgend einem Leben den Anfang seiner Bewegung; jede Kreatur ist daher entweder durch sich selbst Leben oder des Lebens theilhaftig oder auf irgend eine Weise lebendig; sei es, daß in ihr die Lebensbewegung offen erscheine, sei es daß sie nicht erscheine. Da nun jeder Körper wegen seiner Form der Lebenskraft theilhaftig ist und alle natürlichen Körper durch eine Art des Lebens beherrscht werden, jede Art ihre Gattung erstrebt, diese aber wieder von einer allgemeinen Substanz ihren Ursprung hat; so muß jede Lebensform, die in der Mannigfaltigkeit der Körper sich findet, auf ein allgemeinstes Leben zurückgehen, woran theilnehmend es besonders gestaltet wird. Dieses allgemeine Leben wurde von den Weltweisen die

---

1) ib. III. 28.
2) ib. III. 31

allgemeine Seele genannt, von den Erforschern der göttlichen Weisheit aber das gemeinsame Leben, das an jenem einen substanzialen Leben an sich theilnimmt. Wie die Sonne ihre Strahlen überall hin ergießt, so kommt dieses Leben überall hin; wenn aber jene Strahlen nicht Alles durchdringen, so durchdringt doch dieses Leben Alles; selbst die Körper, die uns todt zu sein scheinen, sind dessen nicht beraubt[1]). Dieses allgemeine Leben theilt sich zunächst in das der vernünftigen und der unvernünftigen Kreatur; das erstere ist den Engeln und Menschen zugetheilt und der Unterscheidung halber wird es in den Engeln intellectuell, im Menschen rational genannt. Das unvernünftige Leben zerfällt in das sinnbegabte und sinnlose. Das erstere wurde allen empfindungsfähigen Thieren zugetheilt, das andere allen empfindungslosen Dingen, z. B. den Pflanzen. Jenes nennt man das sinnliche, dieses das sinnlose Leben[2]). — Daß nun erst am fünften Tage von dem Leben oder der lebendigen Seele die Rede

[1]) ib. III. 36. . . Si enim nulla materia est, quae sine specie corpus efficiat, et nulla species sine substantia propria subsistit, nulla autem substantia vitalis motus, qui eam contineat, et subsistere faciat, expers esse potest; omne enim, quod naturaliter movetur, ex vita quadam motus sui principium sumit: necessario sequitur, ut omnis creatura aut per seipsam vita sit, aut vitae particeps, et quodammodo vivens, sive in ea motus vitae manifeste appareat, sive non appareat, verumtamen latenter administrari per vitam species ipsa sensibilis indicat.

[2]) ib. III. 37. Generalissime igitur vitae prima maximaque divisio est in eam differentiam, quae rationabilem ab irrationabili segregat. Et rationalis quidem vita angelis hominibusque distributa est, sed in angelis, veluti specialis significationis causa, intellectualis dicitur, in hominibus vero rationalis. Irrationabilis autem vita dividitur in eam, quae sensum participat, inque eam, quae eo caret. Et una quidem omnibus animalibus sentiendi virtutem habentibus distribuitur, altera vero omni sensu carentibus materiis, quae species vitae herbarum lignorumque dominari perhibetur, et infra quam nullam speciem vitae ratio invenit. Proinde creatae vitae quatuor differentiae in quatuor speciebus colliguntur: intellectualis in angelis, rationalis in hominibus, sensualis in bestiis, insensualis in germinibus ceterisque corporibus, in quibus sola species vestigium vitae manifestat.

ist, wo nämlich der Herr spricht: „Es bringe hervor des Wasser kriechendes Thier mit lebendiger Seele und Geflügel über der Erde unter der Veste des Himmels" davon soll der Grund sein, daß das bisher Erschaffene nur auf jener oben erwähnten untersten Stufe des Lebens stehe, das allen Intellects und aller Vernunft beraubt, wie kein Leben ist. Indeß ist jene natürliche Kraft, welche die Pflanzen aus der Erde hervortreibt, nicht gering anzuschlagen; aber weil sie außer dem Körper nicht zu wirken vermag, noch auch die Kraft eines vollkommenen und von den Körpern freien Lebens in sich offenbart, so ist sie gemäß göttlicher Autorität mehr zur körperlichen Natur, als zu den Arten des allgemeinen Lebens gerechnet worden. Das Pflanzenleben kann für sich allein, ohne Gemeinschaft mit einem höheren Leben, dem sinnlichen oder rationalen, gedacht werden; das sinnliche und vernünftige Leben, bis es nicht in höhere Formen übergeht, kann ohne jenes vegetative Leben nicht bestehen [1]). Unter den Wassern, woraus nach der Schrift alle kriechenden Thiere und Vögel hervorgehen sollen, will der Schüler die geheimen Tiefen der Natur überhaupt verstanden wissen, so daß alle Thiere, sei es nun, daß sie aus dem Wasser oder auf der Erde geschaffen sind, denselben Ursprung haben. Dieser Ansicht pflichtet der Meister bei, da der Sinn der Schrift vielfach sei. Diese sichtbare Erde und dieses sichtbare Wasser sind aus den Qualitäten der 4 Elemente zusammengesetzt und erzeugen nichts aus sich; keine Art der Natur wird aus ihnen geboren, obschon es so erscheinen mag. Die Kraft der Samen, die in ihnen ist, geht gemäß den Gesetzen der Urgründe in die verschiedenen Arten der Gräser, Zweige und Thiere durch Gattungen und Formen aus den geheimen Tiefen der Natur hervor, indem das sogenannte ernährende Leben dabei wirksam ist. Woher Sichtbares und Greifbares, Land und Wasser in seinen natürlichen Arten, Qualitäten und Quantitäten entsprang, von dort nimmt auch Alles, was aus ihnen geboren zu werden scheint, den Ursprung seiner Erzeugung. Es gibt nämlich eine allen gemein-

---

[1]) ib. III. 38.

same Natur, vom allgemeinen Princip geschaffen, woraus gleichsam Flüsse sich ableiten und in die verschiedenen Formen der einzelnen Dinge hervorgehen. Diese Kraft durch verschiedene Samen aus den Geheimnissen der Natur kommend und in den Samen selbst zuerst hervorbrechend, kommt, mit verschiedenen Feuchtigkeiten gemischt, in einzelnen sinnlichen Arten zum Vorschein[1]). — Man muß ein zweifaches Wasser unterscheiden, ein dichteres und subtileres, das Meer- und Flußwasser. Das dichtere stützt sich auf die Festigkeit der Erde, das leichtere aber schwebt in der heitern Luft, bis es verdichtet und schwer gemacht wird, was ihre Schwäche nicht ertragen kann. Der Luftraum zwischen Mond und Erde wird in zwei Theile getheilt, der obere ist heiter und keinen Stürmen unterworfen, die aus irdischen und wässrigen Dünsten in der Luft entstehen; der untere aber ist von feuchter und körperlicher Qualität, den Bewegungen der Winde, den Zusammenballungen der Wolken, und allen dem, was aus der Nachbarschaft der Erde und des Wassers hervorgeht, entsprechend. Aus diesem feuchten Theile sind die Vögel entstanden, die deßhalb unter dem Firmamente geschaffen wurden, weil kein anderes Thier den reinen Elementen so nahe ist. Sie zeigen mehr Leben als die Fische, welche mit den Reptilien überhaupt aus den dichteren Wassern hervorgingen[2]). — Endlich wirft Erigena noch die Frage auf, ob die Thierseelen mit ihren Körpern vergehen oder nicht. Er argumentirt in folgender Weise: Würde eine Gattung untergehen, so müßten alle Arten untergehen und umgekehrt, gingen diese zu Grunde, verginge auch die Gattung. Würden aber nur einige Arten untergehen, so bliebe die Gattung doch nicht unversehrt. Wenn nun aber alle, die mit Leib und Seele begabt sind, eine Gattung bilden — animal genannt, weil in ihr alle Thiere substanzialiter existiren und eins sind, wie Mensch, Löwe, Stier, Pferd — wie ist es möglich, daß alle Arten dieser Gattung mit Ausnahme der Art des Menschen untergehen? Denn wenn nur eine einzige

[1]) ib. IV. 5.
[2]) ib. III. 40.

Art bleibt, so wird die Gattung selbst untergehen, weil sie niemals in einer Art bestehen wird; denn eine Art bewirkt keine Gattung. Wenn diese nicht anders ist, als die substanziale Einheit vieler Formen und Arten, wie wird sie bestehen, wenn diese substanziale Einheit vieler Formen und Arten nicht dauert? Demnach, wenn alle Arten in der Gattung eins sind, wie wird jenes Eine theilweise untergehen, theilweise bleiben? Und wenn jenes Eins substanzial Eins ist, wie wird es untergehen, wenn in allen Kreaturen diese drei, Substanz Kraft und Thätigkeit unzerstörbar, ohne Zunahme und Abnahme verbleiben? Wenn sogar die aufgelösten Thierkörper nicht in Nichts, sondern in die Qualitäten der Elemente übergehen, wir sollen die Seelen, die besserer Natur sind, zu Grunde gehen, da es nicht vernunftgemäß ist, daß das Schlechtere bleibe und gerettet sei und was zusammengesetzt ist, in seinen getrennten Theilen bewahrt werde; während die einfache jeder Zusammensetzung entbehrende und nicht aufzulösende Seele vertilgt würde? Die Kräfte und Eigenschaften der Thiere bezeugen es, daß ihre Seelen nicht aus der Erde sind; die Thierseele ist vielmehr substanzial. Und so ist denn das Resultat, daß jedes Leben oder jede einen Körper beherrschende Seele durch Theilnahme an einem uranfänglichen Leben oder einer uranfänglichen Seele die Subsistenz oder das Leben empfangen habe, welche Theilnahme, ob sie nun in der Beherrschung der Leiber stattfinde oder nicht, sie vernunftgemäß niemals gänzlich verlassen kann [1]).

Damit haben wir alle naturwissenschaftlichen Bemerkungen, die sich bei Erigena zerstreut und zusammenhangslos vorfinden, angegeben. — Es ist fast sicher, daß wir darin fast niemals eigenen Ansichten begegnen; er folgt der Tradition hierüber und wiederholt sie. Nur in der Frage über die Fortdauer der Thierseele treffen wir wieder auf eigenes Denken [2]).

---

1) ib. III. 39. . . conclusum, inconcusse tenentes, quod omnis vita sive anima corpus regitans, participatione unius primordialis vitae seu animae subsistere seu vitam acceperit, quam participationem sive in administratione corporum sit, sive non sit omnino deserere naturalis non sinit ratio.

2) Für alle oben vorgetragenen naturwissenschaftlichen Lehren Erigenas war

Lehre vom Menschen. Der Gipfelpunkt der Schöpfung und das Band ihrer Gegensätze, der himmlischen Welt der Engel und der sichtbaren materiellen Welt, ist der Mensch. Seinetwegen ist die ganze sinnliche Welt geschaffen, damit er ihr vorstehe, wie ein König seinem Reiche und sie zum Preise des Schöpfers gebrauche. Denn wenn er sündenfrei bleibt, so würde er nicht unter den Theilen der Welt beherrscht, sondern er beherrscht die Totalität derselben und zwar ohne körperliche Sinne und zeitlich-räumliche Bewegung, sondern durch bloßen Vernunftblick. Weil er der Schluß von Allem ist, darum führt ihn die mosaische Erzählung nach der Ausschmückung des Universums in dasselbe ein, andeutend, daß Alles, was vor ihm als geschaffen berichtet wurde, in ihm befaßt sei, wie die größere Zahl die kleinere in sich schließe; denn größer als das sichtbare Universum ist der Mensch, nicht nach dem Umfang seiner Glieder, sondern durch die harmonische Würde seiner vernünftigen Natur [1]). In ihm wird Alles wieder geeinigt, alle Theilung der Welt hört in ihm auf, wie eine wunderbare Zusammensetzung aller geschaffenen Substanzen erscheint er [2]). Das Sein zerfällt in die ungeschaffene und geschaffene Natur, die geschaffene in die intelligible und sinnliche, die sinnliche in Himmel und Erde. Alles geschaf-

---

es mir nicht möglich, in einem ältern Schriftsteller eine völlig ausreichende Quelle zu entdecken. In den Commentaren des Augustinus, Ambrosius, Basilius und Gregor von Nazianz zur Genesis fand ich nur einzelne Punkte, die er entlehnte; ebensowenig waren Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis, mit Ausnahme von ein paar weniger bedeutenden Notizen (Isid. Hisp. etym. XIII. c. 7, §. 1, opp. IV. p. 112—113; de ordine creaturarum. c. VI. §. 2—3, VII. §.4—5 t. VI.; de natura rerum c. XI. opp. XII. p. 19 et Bed. Ven. de nat. rer. c. 25) seine Gewährsmänner.

[1]) de div. nat. IV. 10.

[2]) ib. II. 5. Et enim ex duabus conditae naturae universalibus partibus mirabili quadam adunatione compositus, ex sensibili namque et intelligibili, h. e. ex totius creaturae extremitatibus conjunctus. conf. ib. II. 6; dann ib. II. 4. Homo . . . in tanta naturae conditae dignitate creatus est, ut nulla creatura sive visibilis sive invisibilis sit, quae in eo reperiri non possit.

fene Sein geht im Menschen zur Einheit zusammen [1]); alle sichtbare und unsichtbare Kreatur ist in ihm gegründet und er wird die Werkstätte genannt, weil Alles, was nach Gott ist, in ihm ist und weil er die Extreme von Geist und Körper in sich verbindet [2]). Um alle Kreatur in ihm zu vereinigen, wurde er sinnlich und thierisch geschaffen [3]); denn nichts ist niedriger in der Natur der Dinge als der Körper und nichts höher als der Intellectus [4]). Die Fünftheilung der gesammten Kreatur ist im Menschen enthalten. Die Kreatur ist nämlich entweder körperlich oder lebendig oder empfindend oder vernünftig oder intellectuell. Die Grundlage der menschlichen Existenz ist der Körper, dann folgt das pflanzenartige Leibesleben, dann die Sinne, hierauf die Vernunft und endlich der Geist [5]).

Der Mensch erkennt wie ein Engel, schließt wie ein Mensch, empfindet wie das vernunftlose Thier, lebt wie die Pflanze und ist nach Leib und Seele. Darum sind aber doch nicht viele Leben in ihm, sondern er ist nur ein Leben, welches sich in diesen verschiedenen Formen äußert; bald über den körperlichen Sinn hinaus schließt und erkennt, wie der Engel, bald im sinnlichen Körper die Empfindungsfähigkeit übt, wie ein Thier, ohne jedoch dabei die Vernünftigkeit aufzugeben; bald den Körper nährt und vermehrt wie das Pflanzenleben — in allen dem bei sich selbst bleibend und in Allem ganz gegenwärtig [6]). Indem Alles im Menschen vereinigt ist, wurde er in Allem, was vor ihm geschaffen wurde, nur selbst geschaffen [7]). Zweimal erzählt

---

1) ib. II. 3. Sunt enim naturarum conditarum duo extremi termini sibimet oppositi (scil. invisibilis sensibilisque creatura), sed humana natura medietatem eis praestat; in ea enim sibi invicem copulantur et de multis unum fiunt. conf. ib. V. 22.

2) ib. II. 3; III. 37. Ac per hoc non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina, quoniam in ipso universalis creatura continetur.

3) ib. IV. 7.

4) ib. II. 5. Nil enim inferius est in natura rerum, quam corpus et nil superius, quam intellectus. conf. ib. II. 9.

5) ib. IV. 5; conf. II. 23.

6) ib. IV. 5.

7) ib. IV. 10. Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem intro-

die Genesis die Schöpfung des Menschen; zuerst am 5. Tag, insoferne er nämlich auch zu den Thieren gehört, und dann noch einmal am 6. Tag, um seine Würde auszudrücken. Wenn am 6. Tag der Herr lebende Wesen aller Art, Vieh, Gewürme und wilde Thiere von der Erde hervorbringen läßt, so ist damit der Mensch zunächst nach seiner leiblichen Seite gemeint; denn die vierfüßigen Lastthiere deuten auf die fünf Sinne, deren Objecte die aus den vier Elementen zusammengesetzten Körper sind und die der Vernunft für die Erkenntniß der materiellen Welt keine geringe Unterstützung leisten. Das Gewürm deutet auf die geheimen und gleichsam schleichenden Functionen, womit die Seele den Leib im gesunden Zustande beherrscht, ohne daß sie ihr selbst zum Bewußtsein kämen und womit sie in ihm Wachsthum und Ernährung bewirkt. Die wilden Thiere endlich drücken die vernunftwidrigen Triebe der menschlichen Natur aus, wie Wuth, Begierde u. s. f., die ihr aus den unvernünftigen Thieren eingepflanzt sind. — Der Mensch ist nämlich in allen Thieren gegründet und alle Thiere im Menschen; er gehört zu ihrer Gattung, aber er ist zugleich auch über ihnen. Es gibt einen thierischen und einen geistigen Menschen; der erste ist der äußere, der andere der innere. Daher wird eben eine doppelte Schöpfung des Menschen erzählt; weil er den Thieren ähnlich ist, wurde er mit den Thieren und weil er den Geistern ähnlich ist, wurde er auch mit diesen erschaffen [2]). — Die Frage, wie diese Setzung aller Dinge im Menschen näher zu denken sei, wobei ihn die Frage über die Seinsweise der Engel im Menschen in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt, löst Erigena mit einer kühn idealistischen Theorie. Was nämlich im Menschen nicht wirklich gegenwärtig ist, das ist in ihm wenigstens als Begriff enthalten. „Alles, was erkannt oder empfunden wird, wird gewissermassen im Erkennenden

ducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia, quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur.

[1]) ib. IV. 5.

und Empfindenden auch erschaffen und hervorgebracht. Von allen sinnlichen und intelligiblen Dingen, welche der menschliche Geist erkennen kann, befindet sich ein Begriff in ihm — der Begriff ist aber die Substanz der Dinge, zuerst freilich der Begriff der Dinge in Gott [1]). Der Begriff eines Dinges ist um soviel besser als das Ding selbst, dessen Begriff er ist, als die Natur besser ist, worin sich dieser Begriff befindet. Besser existiren daher die vernunftlosen Dinge in den Begriffen, die sich von ihnen in der vernünftigen Natur finden, als in sich selbst, und wo sie besser existiren, dort existiren sie auch wahrer. Demnach existiren die Dinge wahrer in ihren Begriffen als in sich selbst. Die Begriffe der Dinge wohnen aber von Natur aus dem Menschen ein; woraus sich ergibt, daß die Dinge wahrhafter im Menschen als in sich existiren. So ist der Begriff des Dreiecks schlechthin, der sich im Geiste des Mathematikers findet und in der Geometrie durchgängig festgehalten wird, wahrer als jede sinnliche Darstellung und Existenz desselben, deren Ursache er ist. Im Geiste des Mathematikers sind alle geometrischen Formen geeinigt, weil er selbst von Allem, was er einsieht, der substanziale Grund ist, woraus die Formeln der geometrischen Körper erst specificirt werden. — So existiren ferner auch die natürlichen aus den Qualitäten der Weltelemente zusammengesetzten Körper in der Natur, in welcher ihr Begriff ist" [2]).

In diesen Aeußerungen begegnen wir einer ganz tiefen Fassung der Lehre, daß der Mensch Mikrokosmus sei. Erigena

---

[1]) ib. IV. 7. M. Omne, quod cognoscitur intellectu et ratione, seu corporeo sensu imaginatur, putasne, in ipso, qui intelligit et sentit, quodammodo posse creari et effici? D. Videtur mihi posse . . . Nam tibi videtur rerum omnium sensibilium et intelligibilium, quae potest humana mens intelligere, notionem quandam in homine esse? D. Videtur plane . . M. Quid ergo mirum, si rerum notio, quam mens humana possidet, dum in ea creata est, ipsarum rerum, quarum notio est, substantia intelligatur, ad similitudinem videlicet mentis divinae, in qua notio universitatis conditae, ipsius universitatis incomunicabilis substantia est etc.

[2]) ib. IV. 8. . . ipsaque notitia rerum, quae intra se continentur, in tantum melior est his, quorum notitia est, in quantum melior est na-

deutet an, daß das vor den Menschen gewordene Weltdasein in ihm idealiter gesammelt sei, daß er es als Begriff in seiner Natur trage und daß sein Wesen selbst die ideelle Einheit aller anderen Existenzen sei. Damit spricht er aber die Lehre von den angebornen Ideen aus, welche die Lehre von dem Geiste ist, welcher die Welt ideell in sich trägt. Von hier aus war Erigena auf dem Wege zu einer ganz idealistischen Erkenntnißtheorie, etwa wie sie später Leibnitz aufgestellt hat, wenn er die Monade gleichsam zum spontanen, das Bild des Universums aus sich selbst produzirenden Spiegel macht. — An die Lehre, daß der Mensch die Begriffe aller creatürlichen Wesen in sich trage, worin er dem göttlichen Verstande gleiche, schließt sich die Behauptung an, daß der Mensch zuerst und zugleich mit den Engeln geschaffen wurde — eine Behauptung, welche freilich im Widerspruche mit der hl. Schrift und mit früheren Annahmen Erigena's steht, welche aber zugleich die Schwierigkeit heben soll, die man vielleicht darin findet, daß der Mensch zuletzt und dennoch Alles in

tura, in qua constituta est. Omnis autem rationabilis natura omni irrationabili et sensibili naturae recta ratione proponitur, quoniam Deo propinquior est. Quapropter et res, quarum notitiae humanae naturae insunt, in suis notionibus subsistere non incongrue intelliguntur. Ubi enim melius cognitionem suam patiuntur, ibi verius existere judicandae sunt. Porro si res ipsae in notionibus suis verius quam in seipsis subsistunt, notitiae autem earum homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt . . . Trigonus siquidem, qui corporeo sensu in aliqua materia conspicitur, profecto illius, qui animo inest, quaedam sensibilis imaginatio est, ipsumque trigonum, qui in animo disciplinabili subsistit, intelliget, rectoque judicio, quid praestantius sit, ponderabit, num figura trianguli an ipse triangulus, cujus figura est. Et inveniet, ni fallor, illam quidem figuram vere figuram esse, sed falsum triangulum, illum vero triangulum, qui in arte subsistit, illius figurae causam esse rerumque triangulum . . . in una eademque notione geometrici animi praedicta omnia unum sunt, et totum in singulis et singula in toto intelliguntur et in ipso intellectu unita sunt, quia ipse omnium, quae intelligit, substantialis ratio est, ex qua geometricorum corporum formulae specificuntur . . . quid mirum, corpora quoque naturalia, ex qualitatibus elementorum mundi composita, in ea natura, in qua eorum notitia est, subsistere . . ?

ihm geschaffen worden sein soll. „Wo das Erkennende und Erkannte verschieden sind und das Erkennende von einer besseren Natur ist, als das Erkannte, da sagt der Schüler, möchte ich behaupten, daß das Erstere vorausgehe. So geht die schöpferische Weisheit, das göttliche Wort, Allem voraus und sieht Alles vorher, was in ihm gemacht wurde, bevor es wurde. Ebenso ging die geschaffene Weisheit voraus, nämlich die menschliche Natur und erkannte Alles, was in ihr gemacht wurde, bevor es wurde. Und wenn nun der Begriff von den Dingen im göttlichen Verstande die erste und ursächliche Wesenheit aller Kreatur ist, so ist der Begriff in der geschaffenen Weisheit als die zweite Wesenheit der Dinge und als Wirkung des höheren Begriffes zu bezeichnen. — Wie also der göttliche Begriff der Dinge, den der Vater in seinem Sohn setzte, die Wesenheit derselben ist und die Setzung von Allem, was um sie herum ist, so ist auch der Begriff der Dinge, den der Sohn in der menschlichen Natur erschuf, die Wesenheit derselben und das Subject aller ihrer Accidenzen. Und wie der göttliche Verstand Allem vorausgeht und Alles ist, so geht die intellectuelle Kenntniß der Seele Allem voraus, was sie erkennt, und was sie vorauserkennt, ist in ihr als Wirkung, im göttlichen Verstande als Ursache; womit aber nicht behauptet ist, daß die Wesenheit eine andere im Wort, eine andere im Menschen ist, sondern daß der Geist eine und dieselbe Wesenheit anders in ihren ewigen Gründen, anders in ihren Wirkungen subsistirend erkennt; denn dort überragt sie alle Einsicht, hier aber wird sie nur aus dem, was um sie herum ist, als existirend erkannt. So geht die sichtbare und unsichtbare Kreatur der Schöpfung des Menschen in keiner Hinsicht voraus, denn mit den Engeln, die mit ihm von gleicher Würde sind, wurde er zugleich erschaffen. Wie ist es aber denkbar, daß die Engel zugleich mit ihm und doch auch in ihm geschaffen wurden? — Dadurch, daß erkannt wird, daß in Allem, was immer der reine Intellect erkennt, er selbst wird und daß es mit ihm zu Einem gemacht wird; denn wer vollkommen erkennt, wird in dem, was er erkennt. Nicht bloß gleichwesentlichen, sondern auch tiefer stehenden Naturen kann er ähnlich gemacht werden.“ — Ueber das Letztere, meint der Meister,

dürfe man sich nicht wundern, denn auch wir, während wir disputiren, werden gegenseitig in einander hervorgebracht. Indem ich einsehe, was du einsiehst, werde ich zu deiner Einsicht gemacht, wenn du klar erkennst, was ich erkenne und aus zwei Intellecten wird durch die gemeinsame Erkenntniß *einer* gebildet. So werden wir in einander hervorgebracht, denn wir sind von unserem Intellect nicht verschieden, da ja unsere wahre und höchste Wesenheit der Intellect ist, der durch die Erkenntniß der Wahrheit gestaltet wird. Indem nun Mensch und Engel sich gegenseitig erkannten, wurden sie dadurch zugleich in einander gesetzt [1]. —

---

[1]) ib. IV. 9. D. Ubi aliud est, quod intelligit et aliud, quod intelligitur, et melioris naturae est, quod intelligit, quam quod intelligitur, intelligenti animo seu sensu sentienti rem intellectam seu sensam praecedi, non incongrue dixerim . . . . Ut enim sapientia creatrix, quod est Verbum Dei, omnia, quae in ea facta sunt, priusquam fierent, vidit, ipsaque visio eorum, quae priusquam fierent, visa sunt, vera et incommutabilis aeternaque essentia est, ita creata sapientia, quae est humana natura, omnia, quae in se facta sunt, priusquam fierent, cognovit, ipsaque cognitio eorum, quae, priusquam fierent, cognita sunt, vera essentia et inconcussa est. Proinde ipsa notitia sapientiae creatricis prima causalisque totius creaturae essentia recte intelligitur esse, cognitio vero creatae sapientiae secunda essentia et superioris notitiae effectus subsistit. Et quod diximus de prima et causali essentia in creatricis sapientiae notione constituta, deque secunda et effectiva, quae in anima humana subsistere non incongrue asseritur, de omnibus similiter, quae circa essentiam totius creaturae dignoscuntur, incunctanter intelligendum est . . . Et quemadmodum divinus intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit, et omnia, quae praecognoscit, est, ut in divino intellectu omnia causaliter, in humana vero cognitione effectualiter subsistant. Non quod alia sit omnium essentia, ut saepe diximus, in Verbo, alia in homine, sed quod unam eandemque aliter in causis aeternis subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur; illic enim superat omnem intellectum, hic autem ex his, quae circa eam considerantur, esse solummodo intelligitur; in utriusque vero, quid sit, nulli creato intellectui nosse licet. . . . Nulla igitur creatura vel visibilis vel invisibilis conditionem hominis praecedit . . His vero, quibus condignitate naturae aequalis est, caelestibus videlicet essentiis concreata est . . M. Si intentus intellectualium et ra-

Dieselbe Theorie, daß der Mensch Mikroskosmus sei, wiederholt Erigena noch einmal in etwas veränderter Form. In Allem, sagt er, was vor der Gründung des Menschen erzählt wird, wurde er selbst geschaffen und seine Erschaffung wird nur deßhalb zuletzt berichtet, damit man erkenne, daß in ihm Alles gesetzt sei. Darum deutet er denn, im Widerspruch mit sich selbst, jetzt die Schöpfung des Lichtes auf die Gründung der Engel und läßt in jener den Menschen nach seiner vorzüglicheren Seite — intellectus und ratio — gesetzt werden. Und in der Gründung der Sternwelt erkennt er die Gründung der körperlichen Sinne des Menschen, wo die Sonne die klare Sinneserkenntniß, Mond und Sterne aber die unsichere und zweifelhafte bedeuten sollen [1]).

Betrachten wir nun den Menschen näher.

Von vorneherein ist zu bemerken, daß Erigena, sich an Gregor von Nyssa anschließend, darüber, ob der ursprüngliche Mensch schon mit dem ihm gegenwärtig anhaftenden sinnlichen und sterblichen Körper bekleidet war oder nicht, schwankt und beide Annahmen zugleich, nicht besonders glücklich, festzuhalten und zu vermitteln sucht. Wie bei Platon widersprechende Mythen auftreten, gleichsam als wollte er damit andeuten, daß in denselben der Kern seiner Philosophie nicht liege, sondern daß sie

---

tionabilium naturarum reciprocam copulationem et unitatem inspexeris, invenies profecto et angelicam essentiam in humana et humanam in angelica constitutam. In omni siquidem, quodcunque purus intellectus perfectissime cognoscit, fit, eique unum efficitur. . . . Qui enim, ut dixi, pure intelligit, in eo, quod intelligit, fit. Natura itaque intellectualis et rationalis angelica in natura intellectuali et rationali humana facta est, quemadmodum et humana in angelica per reciprocam cognitionem, qua et angelus hominem intelligit et homo angelum. Nec mirum. Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficimur. Siquidem dum intelligo, quod intelligis, intellectus tuus efficior, et ineffabili quodam modo in te factus sum. Similiter quando pure intelligis, quod ego plane intelligo, intellectus meus efficeris ac de duobus intellectibus fit unus, ab eo, quod ambo sincere et incunctanter intelligimus, formatus. conf. ib. II. 8. Intellectus enim rerum veraciter ipsae res sunt.

[1]) ib. IV. 10. conf. homil. etc. 294 a. b.

nur ein äußerliches Bild wären, das wir nicht buchstäblich nehmen sollten, so geht auch Erigena mit großer Leichtfertigkeit in der Exegese des Herämerons zu Werk und behandelt ebenso die Lehre vom Ursprung und Urzustande des Menschen, gleichsam als wollte auch er uns dadurch veranlassen, hinter diesen Widersprüchen einen tieferen philosophischen Gedanken zu suchen oder als huldige er der Platonischen Lehre, daß von der Welt der Sichtbarkeit überhaupt kein zweifelloses Wissen, sondern nur eine zweifelhafte Wahrscheinlichkeit möglich sei. Indeß dürfen wir dieß bei ihm doch nicht voraussetzen, der ausreichende Erklärungsgrund für diese widersprechenden Aeußerungen des Erigena in der Erklärung des Herämeron liegt vielmehr schon darin, daß er mit den Ansichten verschiedener Väter hierüber bekannt ist und, ihnen gegenüber viel zu unselbstständig, unschlüßig hin- und hergezogen wird. Besonders eclatant ist dieß im vorliegenden Fall; wo er, weil Gregor von Nyssa zu keiner festen Ansicht über den Urzustand des Menschen gelangt, gleichfalls zu keiner solchen sich durcharbeiten kann.

Nach der einen Ansicht nun, die man vielleicht vom menschlichen Gesichtspunkte aus aufgestellt nennen könnte, für den die Zeit gilt, hat Gott den Menschen zugleich und auf einmal nach Leib und Seele erschaffen [1]. Dieser Leib war aber ein himmlischer, geistiger [2] und darum unzerstörbar und unsterblich [3]. — Alle Menschen setzte Gott in Adam, aber er brachte sie nicht auf einmal in diese sichtbare Welt, sondern in einer bestimmten Reihenfolge [4]. Im Urmenschen wurden zugleich und auf einmal die Gründe aller Menschen nach Leib und Seele geschaffen, denn die Wesenheit der Seele geht der des Leibes in keiner Weise zeitlich voran [5] — Behauptungen, welche in Bezug auf den Ursprung

[1] ib. II. 23.
[2] ib. IV. 12.
[3] ib. V. 13.
[4] ib. I. 5.
[5] ib. II. 25. Simul enim ac semel in illo uno homine, qui ad imaginem Dei factus est, omnium hominum rationes secundum corpus et animam creatae sunt. Nullo enim modo juxta moras temporum essentia ani-

der Seele an die generatianistische Theorie anklingen. — Der Mensch wurde nun insbesonders nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen; eine Form, welche die Seele nie mehr verlieren kann [1]), da sie zu den natürlichen Gütern gehört, die in Keinem verändert, vermehrt oder vermindert werden [2]). Der Mensch ist nach Gottesbild geschaffen und er unterschied sich vor der Sünde von Gott nur dadurch, daß er unterworfen, Gott aber durch sich selber ist [3]). Keine Kreatur war vor seiner Sünde Gott näher als der Mensch [4]). Diese Ebenbildlichkeit gilt zunächst und zumeist von der Seele. Diese trägt zunächst das Bild der Trinität an sich, indem sie *οὐσία, δύναμις* und *ἐνέργεια* ist. Jede vernünftige Kreatur erkennt nämlich, daß sie ist, wenn auch nicht, was sie ist. Wenn ich aber sage, ich erkenne, daß ich bin, so habe ich drei von einander untrennbare Dinge: Ich beweise nämlich, daß ich bin, daß ich erkennen kann und daß ich wirklich erkenne, d. h. ich beweise Sein, Vermögen und Thätigkeit, denn ich würde nicht erkennen, falls ich nicht wäre; noch würde ich erkennen, wenn ich nicht das Erkenntnißvermögen hätte; noch bleibt diese Kraft latent in mir, da sie in der Thätigkeit des Erkennens hervorgeht [5]).

Zu himmlischer Glückseligkeit und zu ihr ist der Mensch vom Schöpfer geschaffen; [6]); denn das Paradies, wohin Gott den ersten Menschen setzte, ist nichts anderes als die menschliche Natur in den Freuden ewiger Glückseligkeit [7]) oder die menschliche Natur

---

mae corporis essentiam, sicut nec corporis essentia animae essentiam praecedit. conf. I. 5.

[1]) ib. V. 6. . . magisque dicendum, quod ipsa natura, quae ad imaginem Dei facta est, suae pulchritudinis vigorem integritatemque essentiae nequaquam perdidit, neque perdere potest.

[2]) ib. V. 36.

[3]) ib. II. 27. Hominem ad imaginem et similitudinem Dei perfectissime factum et in nullo defecisse in paradiso ante peccatum credimus, excepta ratione subjecti.

[4]) exp. in cael. hier. 181 a b.

[5]) de div. nat. I. 48; conf. II. 23; I. 63; I. 44.

[6]) ib. II. 25.

[7]) ib. IV. 19.

nach dem Bilde Gottes gegründet [1]). Die Integrität der menschlichen Natur ist das Paradies; weßhalb Christus nach der Auferstehung im Paradies d. h. in der restaurirten Natur war [2]). Das Paradies ist von unserer Erde nur durch die Verschiedenheit des Lebens und der Seligkeit getrennt, nicht räumlich; denn der erste Mensch hätte auch glücklich auf dieser Erde leben können, wenn er nicht sündigte, weil in der Idealwelt der Grund der Erde und des Paradieses derselbe ist. Dieß bewies Christus, der nach seiner Auferstehung zugleich im Paradies und auf Erden war [3]).

Das Paradies nimmt Erigena demnach nicht so fast als eine Oertlichkeit, sondern als moralischen Zustand. Dieser moralische Zustand bedingt eine andere Objectivität, wie ja auch für ein gesundes und ein krankes Auge die Außenwelt nicht gleich bleibt. Doch nimmt er wieder an, daß durch die Sünde der Mensch in seiner Natur in eine gewisse Trennung und Aeußerlichkeit tritt und daß auch sein Leib aus einem geistigen in einen materiellen sterblichen mit seiner Austreibung aus dem Paradies verwandelt wurde. Er führt dann verschiedene Meinungen griechischer und lateinischer Kirchenväter über das Wesen des Paradieses an, wodurch seine Ansicht gestützt werden soll, daß das Paradies nichts anderes ist als die menschliche Natur selbst, nach Gottesbild geschaffen. Daraus ergibt sich denn auch, daß die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies nichts anders als der Verlust der natürlichen Seligkeit ist, zu deren Besitz er geschaffen wurde. Nicht seine Natur verliert der Mensch, wohl aber die Glückseligkeit, die er erlangen würde, falls er gehorcht hätte [4]).

Zwischen Gott und seinem Abbild liegt nichts in der Mitte, weshalb die Griechen die Menschheit ἀνϑρωπία d. h. die Wendung nach Oben nannten, oder ἄνω τηροῦσα ὀπίαν d. i. nach oben gehorchendes Schauen; denn zur Betrachtung ihres Schöpfers

---

[1]) ib. IV. 17; V. 2.

[2]) ib. V. 20.

[3]) ib. II. 10.

[4]) ib. V. 2.

nachdem keine andere Kreatur dazwischen gestellt wurde, ist die Menschheit erschaffen [1]).

In seinem Urzustand war der Mensch von gleicher Glückseligkeit und Natur wie der Engel [2]). Er war in die Theilungen, die jetzt in ihm sind, nicht gerissen, lehrt Erigena mit Maximus. Weder Mann noch Weib war er, noch den Varietäten der Qualitäten und Quantitäten und den Differenzen der Form unterworfen; denn nicht darin, worin der Mensch jetzt zu sein scheint, existirte er, sondern in den geheimen Gründen der Natur, nach welcher er geschaffen ist. Falls er nicht sündigte, hing er den vollendeten Gründen, worin er nach Gottesbild gesetzt wurde, untrennbar an [3]) und würde in der Einfachheit seiner Natur ohne Geschlechtsgegensatz verblieben sein und auf geistige Weise, wie die Engel, sich vermehrt haben [4]); überhaupt wäre er mit diesen in die innigste Gemeinschaft getreten, so daß er mit ihnen eins geworden wäre [5]). Die Individuen des Menschengeschlechts wären zwar nicht alle von gleicher Tugend und Würde gewesen, sondern ähnlich, wie die Engel, in verschiedene Ordnungen vertheilt, d. h. sie wären nicht alle in derselben Weise der Anschauung Gottes theilhaft geworden [6]); denn Gott hat Alles nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet — nicht allen Wesen gibt er dieselbe Kraft der Augen, um das göttliche Licht zu erfassen; denn sonst wäre keine Schönheit und Harmonie in der Welt, die nicht aus ähnlichen, sondern aus verschiedenen, doch nach proportionirten Abständen Zusammengeordneten hervorgeht [7]). —

Im Paradies war der Mensch von solcher Geistigkeit, daß er der Sinne nicht bedurfte. Dieß ist damit gemeint, wenn es heißt, daß er nackt war d. i. soviel, als er war ohne körperlichen

---

1) ib. IV. 31.
2) ib. II. 23.
3) ib. II. 7.
4) ib. II. 6.
5) ib. IV. 9.
6) ib. V. 38.
7) ib. V. 38.

Sinn und sah Alles in den ewigen Gründen [1]). Es war ihm die vollkommenste Kenntniß eingeboren, soweit dieselbe überhaupt der Kreatur von sich selbst und von ihrer Ursache zukommen kann; denn ohne diese wäre er nicht Gottesbild [2]). Er hatte eine vollkommene Kenntniß seiner selbst und seines Schöpfers [3]). Ja, wenn er nicht sündigte und seiner Idee unveränderlich anhing, so wäre er sogleich allmächtig. Was er immer wollte, daß es in der Natur geschähe, würde nothwendig erfolgen, da er ja nur den Willen seines Schöpfers wollte [4]). Für den Menschen war die ganze sichtbare Welt geschaffen, damit er ihr vorstehe und alle sichtbaren Dinge beherrsche. Und dieß war ihm gegeben, ob er sündigte oder nicht, obschon er nicht auf dieselbe Weise herrschte, falls er sündigte [5]).

Ueber die Beschaffenheit des Paradieses und die Geschichte des ersten Menschen bringt Erigena verschiedene allegorische Deutungen der mosaischen Erzählung vor, ohne daß er sich selbst für eine desselben entschieden erklärte. Am meisten neigt er sich noch zu den Erklärungen und Ansichten des Gregor von Nyssa. Aus der leichtfertigen und verworrenen Behandlung dieses Punktes läßt sich nur Folgendes als dogmatischer Kern herausnehmen.

Gott schuf den Menschen als vernünftigen, damit er ihn erkennen könne, und als freien, damit er seinem Gebote gehorchend immer gerecht und selig lebe. Sollte er aber dieß Geschenk des freien Willens mißbrauchen, so würde als Strafe die Cor=

---

[1]) ib. IV, 9.

[2]) ib. IV. 9. Doch nimmt Erigena auch wieder mit Augustin an, daß der erste Mensch nicht schon weise geschaffen, sondern, wenn er wollte, der Weisheit fähig war, weil er sich in ihren Besitz setzen konnte, wenn er den göttlichen Rath nicht verschmäht hätte. Da er sich aber nicht aufwärts wandte, und durch Bewahrung des Gebotes zur Weisheit erhob, sondern freiwillig durch seine Uebertretung in die Begierde zeitlicher und sinnlicher Dinge mit eigenen Will n gefallen war, so ist er auch vor der Sünde mehr unklug und thöricht zu nennen; denn die Unklugheit ging der Sünde voraus. ib. V. 38.

[3]) ib. IV. 9.

[4]) ib IV. 9.

[5]) ib. IV. 5.

ruption des Willens folgen, wonach er dann Gott verläßt und den irdischen und vergänglichen Gütern nachjagt. Keine zwingende Nothwendigkeit sollte nach der Anordnung der göttlichen Weisheit den Menschen entweder im Dienste Gottes festhalten oder zum Uebertritte seiner Gebote treiben; denn darin würde die Knechtschaft der geschaffenen Vernunft und die Ungerechtigkeit des Schöpfers sich zeigen. Frei aber mußte der Mensch sein, wenn er Gottesbild sein sollte [1]). Der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit kommt es zugleich zu, den Menschen im Guten zu erhalten. Jeder kann sich vor der Sünde hüten, aber nicht ohne Gnade. Diese kann Sünden vergeben, aber nicht ohne den guten Willen des Menschen. Niemals will Gott die Nichtwollenden ziehen, sondern nur die Wollenden, damit die Freiheit nicht in Knechtschaft sich verwandle [2]). — Alle Veranlassung des Bösen und jede Strafe desselben liegt daher im eigenen Willen des Menschen [3]). Die Sünde nahm nur aus den unvernünftigen Trieben der vernünftigen Kreatur und aus dem Mißbrauch des freien Willens ihren Ursprung [4]). — Durch sündige Willensbestrebung fiel der Mensch zuerst in sich selbst, ehe er vom Teufel versucht wurde [5]). Früher nämlich als zu Gott wandte er sich

---

1) de praedest. IV. 5. et V. 5.

2) exp. in cael. hier. 204a.

3) de praed. VI. 1.

4) de div. nat. V. 36. . . non aliunde originem ducere peccatum, nisi ex irrationabilibus motibus rationabilis creaturae, abusioneque liberi arbitrii bono . .

5) ib. IV. 15. . . homo prius in se ipso lapsus est, quam diabolo tentaretur. Von dem Fall des Engels bemerkt Erigena: Getäuscht durch hochmüthige Unwissenheit, wonach er nicht vorauswußte, daß er fallen werde, denn wenn er es vorauswußte, hätte er sich vielleicht doch gehütet, und aufgeblasen durch die Scheelsucht des Neides, stürzte er sich freiwillig ins Elend, durch stolze Ueberhebung verließ er die Würde seiner Natur. (de div. nat. IV. 24). Die bei Erigena sich zerstreut findenden Bemerkungen über die Strafen des bösen Engels sind oben im Texte überall an passender Stelle eingeflochten.

zu sich selbst und deßhalb fiel er[1]; denn Gott wollte, daß er sich zuerst an den übersinnlichen Dingen erfreute, statt an den sinnlichen[2]. Kaum daß er geschaffen war, wurde er stolz und fiel. Es verfloß keine Zeit zwischen seiner Schöpfung und seinem Fall[3]. Der Stolz, der Anfang der Sünde, existirt in der Natur der Dinge nicht, er ist ein Mangel an Demuth und eine verkehrte Sucht nach Herrschaft. Der Stolz ist der erste Hervortritt und Ausgang der Ursünde, worin Alle gesündigt haben[4]. Der Geist hätte der sinnlichen Lust nicht beigestimmt, wenn er nicht selbst vorher durch Stolz gesündigt hätte. Stolz mit unerlaubter fleischlicher Begierde zusammen haben die menschliche Natur corrumpirt[5]. Die Betäubung, in welche nach der Schrift Adam verfiel, war die Hinwendung seiner Aufmerksamkeit, die er immer und unwandelbar auf den Schöpfer hätte richten sollen, auf die sinnlichen Freuden und die Begierde nach dem Geschlechtsgenuß, wie Erigena mit Ambrosius annimmt. Darauf folgte nun der Schlaf d. h. der Mensch schied sich ganz von dem Leben der ewigen und seligen Betrachtung Gottes und fiel, leer an aller Tugend, in die sinnliche Lust, fast auf alle Geistigkeit verzichtend. Während dieses Schlafes erzählt die heilige Schrift die Schöpfung des Weibes, um anzudeuten, daß die menschliche Natur, wenn sie nicht ihre Integrität, in welcher sie zum Bilde Gottes gemacht war, verlassen hätte, sondern immer in der Betrachtung der Wahrheit unwandelbar geblieben wäre, die Trennung in zwei Ge-

---

[1]) ib. II. 25. Prius enim ad se ipsum quam ad Deum conversus est atque ideo lapsus.

[2]) ib. IV. 22.

[3]) ib. IV. 20. Porro si nullum spatium temporis inter conditionem ipsius et lapsum divina tradit historia, quid aliud datur intelligi Scripturae silentio, nisi hominem mox, ut conditus est, superbiisse ac per hoc corruisse.

[4]) ib. V. 31. . . Et initium (superbia) dicitur, non causa, quia prima progressio est et manatio primordialis peccati, in quo omnes peccaverunt.

[5]) ib. IV. 23.

schlechter, nach Art der vernunftlosen Thiere, nicht erlitten haben würde [1]). Weil der Mensch nicht in seinem ursprünglichen hohen Zustand bleiben, sondern wie die übrigen Thiere sich fortpflanzen wollte, darum schuf Gott, während Adam schlief, das Weib. Und nur ironisch ist es zu nehmen, wenn der Herr sagte: es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Das Weib wurde hierauf die Ursache der unerlaubten Lust. Sie schob die Sünde auf die Schlange, ist aber doch selbst die Ursache, die Schlange ist nur die in ihr schleichende böse Begierde. Nur die Schlange verfluchte Gott — nicht den Menschen, denn was er schuf, verflucht er nicht. Die sündige Lust aber, die unvernünftigen Leidenschaften, die durch die Schlange und die Thiere, von denen jene kriecht, angedeutet werden, sind nicht Gotteswerk, sondern entstanden im menschlichen Willen. Die Schlange wird bald Teufel, bald böse Lust genannt, bald beides, weil das Eine ohne das Andere nicht sein kann. — Da schon nach der Betäubung Adams seine ursprüngliche Natur corrumpirt wurde und demnach das Paradies verloren ging, so meint Erigena, daß Alles, was die Schrift nach der Betäubung Adams erzählt, außer dem Paradies geschehen sei und nur durch ein ὕστερον πρότερον in dasselbe verlegt werde [2]). — Nur aus Unwissenheit und Thorheit konnte der Mensch sündigen; diese gingen daher der Sünde voraus und entstanden aus dem Menschen selbst [3]). Wie kein Weiser in Irrthum fallen will, so wollte auch die menschliche Natur nicht sündigen, aber sie konnte noch getäuscht werden, da sie noch gar nicht die Vollendung ihrer Formation gewonnen hatte, in welche sie durch das Verdienst des Gehorsams in der Theosis übergeführt worden wäre [4]). — In der Ursünde sündigten allgemein alle Menschen, mit Ausnahme des Erlösers. Diese Sünde wird der Natur zugeschrieben und ihre Sünde genannt, nicht weil die nach Gottes Bild geschaffene Natur selbst sie begangen hätte, sondern weil der unvernünftige

---

[1]) ib. IV. 20. II. 6.
[2]) ib. IV. 20.
[3]) ib. V. 38.
[4]) ib. IV. 5.

Mißbrauch des vernünftigen Gutes des freien Willens und die Hinkehr zur Liebe des Sinnlichen die ursprüngliche Schönheit der Natur entstellte und ihre eigenthümliche Würde verbarg[1]).

Die allegorische Erklärung des mosaischen Berichts endigt endlich mit einer Deutung des Engels, welcher vor die Pforten des Paradieses gesetzt wurde. Unter dem Cherubim ist die Fülle der Weisheit zu verstehen; dann aber ist folgendes der Sinn: Vor dem Anblick der vernünftigen menschlichen Natur, die aus dem Paradies vertrieben war, stellte Gott die Fülle der Weisheit, damit sie sich selbst erkennen und zu ihrem alten Glück, durch Handeln und Wissen gereinigt, zurückkehren könnte. Durch Weisheit wollte der Herr den Menschen anregen, um wieder vom Baume des Lebens zu essen. — Aber auch das göttliche Wort könnte unter dem Cherubim verstanden werden, dessen flammendes Schwert gleichsam auf den Logos deutet; denn er brennt unsere Sünden aus und reinigt uns von unvernünftigen Trieben; er theilt unsere Natur und scheidet sie von dem, was ihr in Folge der Sünde zufiel. Immer blitzt das gezückte Schwert vor unsern Augen, damit wir den Weg zum Baume des Lebens nicht vergessen. Der Weg ist aber Christus selbst, der sich selbst den Weg nennt und abermals auch der Baum des Lebens[2]). Hätte sich der Mensch im Paradies bewährt, so wäre dieses nicht von der Erde geschieden; er selbst wäre ganz himmlisch und nichts Irdisches, Schweres und Körperliches würde in ihm erscheinen. Er hätte sich in der Weise der Engel zu einer vom Schöpfer vorherbestimmten Vielheit vermehrt; die sinnliche Natur würde, seiner geistigen sich fügen, er wäre ganz Intellect und würde seinem Schöpfer immer und unwandelbar anhängend, von den Urgründen, in denen er gesetzt ist, niemals sich entfernen. Ebenso würde alle Kreatur, die in ihm gegründet ist, frei von jeder Theilung bleiben[3]).

Die Folge des Falles war, daß die ursprüngliche Einheit,

---

[1]) ib. V. 36.

[2]) ib. V. 2.

[3]) ib. II. 9; conf. IV. 23.

in welcher Alles, gleich wie im σφαῖρος des Empedocles friedlich und verbunden lag, zersplittert und, was geistig war, materialisirt wurde. Das Paradies schied sich von der Erde, die Einheit des Menschen ging verloren, er zerfiel in die Zweiheit der Geschlechter [1]) und wurde in einen sterblichen und zerbrechlichen Körper gekleidet, den die Schrift unter den Feigenblättern meint, mit denen sich der Mensch umgibt. Denn wie jene Blätter Schatten machen und die Lichtstrahlen abschließen, so hüllte dieser Körper unsere Seele in Finsterniß und Unwissenheit. Der Mensch selbst ist der Urheber dieses Leibes, nicht Gott, der als Unsterblicher nichts Sterbliches schaffen kann. Wenn es daher in der Schrift heißt: Gott machte den Menschen Felle, so will dieß nur sagen, er ordnete es an, daß die Menschen sich selber Leiber schufen. Alles Sterbliche, was in dieser sinnlichen Welt ist, alles Gebrechliche und Vorübergehende machen entweder wir selbst, irrend durch unsere unvernünftigen Triebe, oder Gott läßt es unserer Sünden willen zum Nutzen und Beispiel unseres sterblichen Lebens machen. Der auf diese Weise sterbliche Leib ist in Folge göttlicher Barmherzigkeit zu unserer Prüfung verliehen worden. Der höhere geistige Leib wird jetzt in den geheimen Tiefen der menschlichen Natur verborgen und erst am Tage der Auferstehung wieder erscheinen [2]). — Die naturgemäße Ordnung wäre gewesen, daß sich der Geist dem Gebote seines Schöpfers gehorsam gefügt hätte; dann daß der Sinn der Herrschaft des Geistes folgte, der Körper aber dem Sinne. So hätte die Kreatur Frieden und Harmonie in sich selbst und mit ihrem Schöpfer besessen, aber durch die Uebertretung des göttlichen Gebotes wurde sie zerrüttet. Der Mensch, indem ihn keine Veranlassung dazu trieb, aus Liebe zu den sinnlichen Dingen verderbt, verließ seinen Schöpfer, dem anzuhängen sein einziges Gut ist. Gott aber seinen Stolz verachtend erlaubte dem Menschen den Gebrauch seiner unvernünftigen Triebe, damit er an sich selbst erfahre, was die göttliche

---

[1]) ib. II. 9; IV. 23.

[2]) ib. II, 26; conf. IV. 5. II. 25.

Gnade und das Verdienst des Gehorsams und was das Gegentheil davon ihm eintrüge [1]).

Mit Gregor von Nyssa wird angenommen, daß Alles das, was in den menschlichen Körpern als unveränderlich erkannt wird, Eigenthum der ersten Schöpfung ist, was aber an ihnen sich als Veränderliches und Vielfaches herausstellt, hinzugekommen und außer der geschaffenen Natur sei. Allgemein aber wird in allen menschlichen Körpern eine und dieselbe allen gemeinsame Form erkannt, die in Allen immer unveränderlich besteht. Denn die zahllosen Differenzen derselben sind nicht in Folge der ursprünglichen Schöpfung, sondern aus den Qualitäten der zerstörbaren Samen. Diese geistige Form ist selbst der geistige Leib, der in der ersten Schöpfung des Menschen gemacht wurde — was aber aus der Materie ist, d. h. aus den Qualitäten und Quantitäten der 4 Elemente der sichtbaren Welt zusammt der qualitativen Form, gehört zum Hinzugekommenen und gleichsam Ueberflüssigen, weil es vermehrt und vermindert werden kann. Der materielle und äußerliche Körper ist wie ein Gewand und Zeichen des innern und natürlichen. Durch Zeit und Alter Vermehrung und Verminderung erleidend ist er in beständiger Bewegung, während der innerliche immer unveränderlich in seinem Zustande beharrt [1]). Tiefer als bis zur Annahme des Körpers

---

[1]) ib. IV. 23.

[2]) ib. IV. 12. Quodcunque enim in humanis corporibus immutabile intelligitur, primae conditionis proprium est; quicquid vero in eis mutabile ac varium percipitur, illud est superadjectum, extraque naturam substitutum. Universaliter autem in omnibus corporibus humanis una eademque forma communis omnium intelligitur et semper in omnibus incommutabiliter stat. Nam innumerabiles differentiae, quae eidem formae accidunt, non ex ratione primae conditionis, sed ex qualitatibus corruptibilium seminum contingunt. Ipsa igitur forma spiritualis spirituale corpus est, in prima conditione hominis factum: quod autem ex materia, h. e., ex qualitatibus et quantitatibus quattuor elementorum mundi sensibilis cum ipsa forma qualitativa , . . quoniam et augeri et minui patiuntur, ad compositionem superadjecti ac veluti superflui corporis pertinere non dubium est. Quod corpus materiale et exterius veluti quoddam vestimentum signaculum interioris

konnte der Mensch nicht fallen, weil der Körper in der Ordnung der Dinge das Niedrigste ist[1]). Durch die Sünde wurde der Mensch dem Thiere ähnlich und seine Fortpflanzung geschieht jetzt in ihrer Weise[2]). Die Begierlichkeit des Fleisches ist eine Folge der Sünde[3]). Ohne Sünde würde er sich in der Weise der Engel vermehrt haben[4]). Seitdem der Mensch gesündigt hat, finden sich alle thierischen Triebe in ihm. Wenn diese aber an Thieren gelobt werden und gut sind, weil naturgemäß, so werden sie am Menschen getadelt und sind in ihm böse, weil wider der Natur. — Aus den unvernünftigen Trieben fiel der Mensch weiter in den Tod, in die Auflösung des Leibes. Dieser ist aber auch zugleich das Ende des Untergangs, denn daraus beginnt die Rückkehr der Natur, weßhalb der Tod des Fleisches mehr zum Nutzen als zur Strafe der menschlichen Natur ist, obwohl er für eine solche gehalten wird. Vernünftiger ist es aber, ihn den Tod des Todes, als den Tod des Fleisches zu nennen[5]).

---

et naturalis non incongrue intelligitur. Movetur enim per tempora et aetates, augmentum et detrimentum sui patiendo, illo semper interiori in suo statu incommutabiliter manente. conf. ib. IV. 13.

1) ib. V. 7.

2) ib. IV. 23. Non enim humana natura ignominiosae generationis ex masculo et femina in similitudine irrationabilium animalium indigeret, si . . . etc. Doch will Erigena, wenn er auch Geschlechtlichkeit und geschlechtliche Zeugung für die Folge des Sündenfalls erklärt, die Ehe und legitime Kindererzeugung nicht verdammen, nur soll jene nicht, um der Lust zu fröhnen, eingegangen und auch in ihr noch Keuschheit bewahrt werden. conf. ib. IV. 23.

3) comment. 313 b.

4) de div. nat. II. 6.

5) ib. V. 7. Non enim est bestialis motus, qui non in homine, postquam peccavit, non deprehendatur; et, ut certa docet ratio, reprehenditur in homine, quod laudatur in bestia. Quare? Quia in bestia irrationabilis motus naturaliter subsistit, in homine vero contra naturam . . . Finis autem ruinae solutio corporis est. Ex solutione itaque corporis reditus naturae proficiscitur ac per hoc plus utilitatis humanae naturae contulit mors carnis, quam vindictae, quamvis poena peccati fuisse aestimata sit; in tantum, ut carnis solutio, quae mortis

Als der größte und beklagenswertheste Fall des Menschen ist der Verlust der Erkenntniß, sowohl seiner selbst, als seines Schöpfers als der übrigen Naturen zu bezeichnen. Daß der Mensch, wie er in diese Welt kommt, von sich selbst nichts weiß, ist nur eine Folge der Ursünde. Jedoch ganz unwissend über sich selbst und über ihren Schöpfer ist die menschliche Natur doch nicht geworden, weil sonst der Zug nach Glückseligkeit, der in ihr zurückgeblieben ist, unerklärbar bliebe[1]). So hat überhaupt die menschliche Natur durch den Sündenfall nicht ganz ihre Würde verloren, sie besitzt sie noch. In unserer Erschlaffung haben wir weder Gott ganz verlassen noch er uns, zwischen ihm und unsern Geist trat keine Kreatur dazwischen. Der Aussatz der Seele oder des Körpers hat die Geistesschärfe, womit wir erkennen und worin am meisten des Schöpfers Bild besteht, nicht vertilgt[2]). Trotz der Sünde hat die menschliche Natur die Blüthe der Schönheit und die Integrität der Wesenheit niemals verloren noch kann sie je dieselbe verlieren. Die göttliche Form bleibt immer unveränderlich, doch wurde sie zur Strafe der Sünde des Vergänglichen theilhaftig[3]). Die Ursünde ist der ganzen menschlichen Natur gemeinsam, denn in Adam sündigten Alle, bevor sie nur in die Welt kamen[4]), mit Ausnahme des Erlösers, damit durch ihn, den allein Gesunden,

---

nomine solet appellari, rationabilius mors mortis dicatur, quam mors carnis.

[1]) ib. IV. 9. Casus quippe illius maximus et miserimus erat, scientiam et sapientiam sibi insitam deserere, et in profundam ignorantiam suimet et creatoris sui labi, quamvis appetitus beatitudinis, quam perdiderat, etiam post casum in ea remansisse intelligatur, qui in eo nullo modo remaneret, si seipsam et Deum suum omnino ignoraret. conf. IV. 7. IV. 5.

[2]) ib. II. 5.

[3]) ib. V. 6. . . magisque dicendum, quod ipsa natura, quae ad imaginem Dei facta est, suae pulchritudinis vigorem integritatemque essentiae nequaquam perdidit, neque perdere potest. Divina siquidem forma semper incommutabilis permanet, capax tamen corruptibilium poena peccati facta est.

[4]) comment. 310 c d. 311 a.

die Wunde der ganzen Natur geheilt würde. Auf allen Ungläubigen bleibt die Erbsünde, der Zorn Gottes haften [1]).

Wenn nun aber Erigena den gegenwärtigen sinnlichen und sterblichen Leib des Menschen für eine Folge des Sündenfalls und demnach als nicht ursprünglich im Menschen gesetzt bezeichnet, wie vereinigt er diese Behauptung mit der Erzählung der heiligen Schrift, welcher er selbst an andern Stellen wieder beipflichtet und wie kann er den ursprünglichen Menschen Einheit der Gegensätze und Mikrokosmus nennen, wenn die ganze sinnliche Welt außer ihm ist? Ja, es fragt sich weiter, wie läßt sich dann überhaupt die Sünde und Aufgabe des Menschen noch erklären? — Darauf erwiedert nun Erigena im Anschluß an Gregor von Nyssa: die ganze sichtbare Welt ist nur der Erlösung des gefallenen Menschen wegen in ihrer gegenwärtigen Form geschaffen. Die Welt würde überhaupt nicht in verschiedenen und sichtbaren Arten und Vermehrungen ihrer Theile hervorgehen, wenn Gott den Fall und Untergang des ersten Menschen, der die Einheit seiner Natur verläßt, nicht vorausgesehen hätte. Dieser Zustand der Welt ist darauf berechnet, den Menschen durch die Ermahnung der Strafe zur Erkenntniß seines beklagenswerthen Untergangs zu führen, auf daß er durch Reue und Ablegung seines Stolzes und durch Erfüllung der göttlichen Gebote, die er übertreten hatte, zum alten Stand seiner Würde zurückzukehren verlange. Weder aus Zorn noch aus Rachsucht, da ihm solche Eigenschaften fremd sind, hat Gott den Menschen in diese Welt gestoßen, sondern nach unaussprechlicher Weisheit und unerfaßlicher Barmherzigkeit [2]). Und in derselben Voraussicht der Sünde

---

[1]) ibid. 330 c.

[2]) de div. nat. II. 12. Etenim, ut ratio edocet, mundus iste in varias sensibilesque species, diversasque partium suarum multiplicitates non erumperet, si Deus casum et interritum primi hominis, unitatem suae naturae deserentis, non praevideret, ut saltem post ruinam suam de spiritualibus ad corporalia, de aeternis ad temporalia, de incorruptibilibus ad caduca, de summis ad ima, a spirituali homine in animalem, a simplici natura ad sexuum divisionem, ex angelica dignitate et

geschah es nun auch, daß Gott dem Menschen gleich den thierischen Leib anerschaffen hat; denn für Gott ist alles Gegenwart und war daher der Mensch niemals ohne Sünde. Die Folgen der Sünde schuf er zugleich in und mit dem Menschen. Für diesen war allerdings die Sünde eine Zukunft und ging die Sünde ihrer Folge, der Mensch aber selbst beiden voraus[1]). War aber der Mensch niemals ohne Sünde, d. h. niemals im Zustande der unversehrten Natur, so ist es innerhalb dieser Inconsequenz nur consequent, wenn Erigena weiter behauptet, daß er auch gar keine Zeit im Paradies verlebte. Das paradiesische Leben, meint Erigena in diesem Zusammenhange, ist mehr auf die zukünftige Herrlichkeit des sich bewährenden Menschen zu beziehen, als auf das paradiesische Leben. Dieß fing an und dauerte nicht an; denn hätte es angedauert, so wäre das Leben des Menschen doch zu einiger Vollkommenheit gelangt[2]). — Dann aber sagt Erigena auch wieder, sich noch einmal widersprechend, daß Gott deßhalb den Menschen auch thierisch schuf, um in ihm die ganze Wesenheit der Welt zu setzen[3]).

Damit nun, daß Erigena den gegenwärtigen Menschen nach seinen Bestandtheilen zuletzt doch als ursprünglich erklärt, zwar nicht als den von Gott gewollten und idealen, sondern als den nach der Voraussicht der Sünde gestalteten, erhalten wir in diesem Knäuel von betäubenden Verworrenheiten und Widersprüchen

---

multiplicatione ad pecorinam contumeliosamque corruptibilemque secundum corpus generationem, suum miserabilem interritum tali poena admonitus cognosceret et ad suae dignitatis pristinum statum poenitendo, superbiamque suam deponendo, divinasque leges, quas transgressus fuerat, implendo redire postularet. Non enim credendum est, divinissimam conditoris clementiam peccantem hominem in hunc mundum retrusisse quasi quadam indignatione commotam aut quodam vindicandi motu cupidam; his enim accidentibus divinam bonitatem carere vera ratio indicat: sed modo quodam ineffabilis doctrinae incomprehensibilisque misericordiae . .

[1]) ib. IV. 14.

[2]) ib. IV. 15.

[3]) ib. IV. 7.

wieder einen festen Boden, von dem aus wir die Betrachtung des Menschen nach seiner geistigen und leiblichen Seite aufnehmen können.

Der Mensch wird zuerst in zwei ursprüngliche Theile geschieden, in Körper und Seele. Am Körper unterscheiden wir erstens den Körper selbst, welcher gestaltete Materie und das unterste Sein ist. Dann betrachten wir ihn nach seiner Beziehung zur Seele, wobei wir auf die Lebenskraft und den fünffachen äußerlichen Sein treffen. Die Seele hingegen zerfällt in den inneren Sinn, in Vernunft und Intellect oder Geist, der höchsten Kraft des Menschen. So ist im Menschen eine Sechszahl: er ist, lebt und empfindet durch den Körper; er nimmt wahr, denkt und erkennt außer dem Körper: die drei unteren Theile sind zerstörbar und der Auflösung unterworfen; die anderen unzerstörbar, unauflöslich und ewig, da ihnen das göttliche Bild aufgedrückt ist [1]). Die ganze menschliche Seele ist nach Gottes-Bild geschaffen, weil sie als ganze erfassender Intellect, denkende Vernunft und wahrnehmender innerer Sinn ist, als ganze empfindend und belebend. Auf zwei Arten erkennen wir am meisten diese Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott; erstens, weil sie, wie Gott, durch Alles, was ist, ergossen wird und von nichts eingeschlossen werden kann; zweitens, weil, wie von Gott nur gesagt werden kann, er ist, auf keine Weise aber bestimmt wird, was er ist, so kann auch von der menschlichen Seele nur erkannt werden, daß, nicht aber, was sie ist. — Obschon nun eigentlich und ursprünglich im Geiste allein Gottesbild subsistirt, so kann man doch auch sagen, daß der ganze Mensch darnach geschaffen sei; indem der Geist zwar unmittelbar an Gott die Ursache seiner Form hat; die Lebenskraft aber am Geist, die diesen mit der Materie vermittelt, so daß die Materie der Lebenskraft, diese dem Geist, der Geist aber Gott folgt, auf welchen hingewendet er die Integrität und Schönheit seiner Natur bewahrt, abgewendet von ihm aber

---

[1]) ib. IV. 6.

sich selbst zerstört und entstellt und das, was ihm unterworfen ist, nämlich das sinnliche Leben und die Materie [1]).

Betrachten wir zuerst das Verhältniß von Leib und Seele. Dieser materielle Leib, welcher seit der Sünde mit der Seele verbunden ist und Bild des Bildes genannt werden kann, ist von der Seele, wie wir wissen, selbst erschaffen, als ein Organ, das ihr in gewisser Beziehung ähnlich ist [2]). Dieser Leib ist ein Zeichen des innern, worin die Form der Seele ausgedrückt ist und wird darum vernünftig dessen Form genannt. Doch sind damit nicht zwei Leiber im innern Menschen behauptet, denn der materielle Leib ist nur ein veränderliches und zerstörbares Kleid des wahren und natürlichen, der von gleicher Natur und Substanz wie die Seele, mit ihr verbunden wurde [3]). Indem die

---

[1]) ib. IV. 11. Hinc datur intelligi, totam animam humanam ad imaginem Dei factam, quia tota intellectus est intelligens, tota ratio disputans, tota sensus in interiori sensu et sentiens, tota vita et vivificans. Duobus autem modis maxime humanam animam ad imaginem Dei factam cognoscimus: primo quidem, quod, sicut Deus per omnia quae sunt diffunditur et a nullo eorum potest comprehendi, ita anima totum sui corporis organum penetrat, ab eo tamen concludi non valet; secundo vero, quod quemadmodum de Deo praedicatur, solummodo esse, nullo autem modo definitur quid sit, ita humana anima tantummodo intelligitur esse, quid autem sit, nec illa ipsa, nec alia creatura intelligit . . . Ac per hoc quadam ratione per humanae naturae consequentiam totus homo ad imaginem Dei factus non incongrue dicitur, quamvis proprie et principaliter in solo animo imago subsistere intelligatur, eo ordine, ut animus quidem a Deo, nulla alia creatura interposita, vitalis autem motus ab animo, postremo per vitalem motum ab animo materia formationis suae causam accipiat: ita ut materia vitalem motum sequatur, vitalis motos animum, animus ipsum Deum, ad quem conversus naturae suae integritatem et pulchritudinem custodit, aversus vero ab eo, et seipsum et quae sibi subjecta sunt, materialem vitam dico, ipsamque materiam dissipat atque deformat.

[2]) ib. II. 29. . . anima corpus veluti instrumentum quoddam quodammodo sui simile efficit. conf. ib. IV. 11; V. 6.

[3]) ib. IV. 13. Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animae exprimitur, ac per hoc forma ejus rationabiliter appellatur. Et ne me existimes, duo corpora naturalia in

Seele unkörperliche Qualitäten in Eins zusammenschmilzt und aus der Quantität gleichsam ein Substrat nimmt, schafft sie sich den Körper, worin sie ihre geheimen und an und für sich unsichtbaren Thätigkeiten klar offenbart und zur sichtbaren Kenntniß bringt. Der aus den Qualitäten der sinnlichen Dinge genommenen Materie fügt sie augenblicklich die Form und Lebenskraft, sowie die äußeren Sinne hinzu [2]). Da die Seele handelt, der Leib nur ausführt [3]), so sind die Functionen des Leibes Functionen der Seele, wie die Erzeugung und Empfängniß [4]). In allen körperlichen Bewegungen gibt sich die Seele kund, nicht was sie ist, sondern nur daß sie ist [5]). Vor Allem aber ist die Stimme Interpret des Geistes. Alles nämlich, was der Geist vorher in sich denkt und unsichtbar ordnet, macht er durch die Stimme den Zuhörern sinnlich vernehmbar [6]).

Die Seele, für sich betrachtet, ist einfach und keine Verbindung von Theilen. Ganz in sich selbst ist sie überall durch Alles. Sie ist ganz Leben, ganz Intellect, ganz Vernunft, ganz Sinn, ganz Gedächtniß; als ganze belebt, ernährt, hält sie den

---

uno homine docere. Unum enim est corpus, quo connaturaliter et consubstantialiter animae compacto homo conficitur. Illud siquidem materiale, quod est superadditum, rectius vestimentum quoddam mutabile et corruptibile veri ac naturalis corporis accipitur, quam verum corpus.

[1]) ib. II. 24. Anima namque incorporales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subjectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente, corpus sibi creat, in quo occultas suas actiones per invisibiles manifeste aperiat, inque sensibilem notionem producat , . materiam ejus ex qualitatibus rerum sensibilium accipit eique nullo temporali spatio interposito formam vitalemque motum accommodat . . sensum quoque exteriorem ei praestat.

[2]) comment. 311 c. actio quippe animae est, operatio vero corporis.

[3]) ib. 297 c. Non enim desunt, qui irrationabilem motum, quo homines concipiuntur, in carne, soli carni attribuunt, quasi nihil ad animam pertineat, dum caro sine anima nihil in talibus praevaleat.

[4]) ib. 302 c.

[5]) ib. 305 b. Est igitur vox interpres animi. Omne enim, quod intra semetipsum prius animus et cogitat et ordinat invisibiliter, per vocem in sensus audientium sensibiliter profert.

Körper zusammen und vermehrt ihn; als ganze empfindet sie in allen Sinnen die Formen der sinnlichen Dinge; als ganze erwägt, unterscheidet, verbindet sie, beurtheilt die Natur und den Grund der Dinge selbst, die über der körperlichen Natur sind; ganz außer und über aller Kreatur und sich selbst, da sie ja selbst in der Zahl der Kreatur befaßt wird, bewegt sie sich um ihren Schöpfer in einer geistigen und ewigen Bewegung, während sie von allen Lastern und Phantasien gereinigt wird. Indem die Seele auf solche Weise von Natur aus als einfach existirt, so erhält sie ihre Theilungen nur gemäß der Vielheit und Verschiedenheit ihrer Bewegungen; denn wenn sie sich um die Gottheit bewegt, wird sie mens, animus, intellectus; wenn sie die Natur und Ursachen der Dinge betrachtet, ratio, wenn sie auf die Formen der sichtbaren Dinge sich bezieht, sensus, und endlich, wenn sie den Körper belebt, ernährt und vermehrt in der Weise der vernunftlosen Thiere, wird sie Lebenskraft genannt — in allen diesen Thätigkeiten ist sie aber nur eine und in jeder derselben ganz gegenwärtig [1]). So wird denn die Seele nach der verschiedenen

---

[1]) de div. nat. IV. 5. M. Unum firmissime teneo, simplicem videlicet, omnique copula partium carentem esse, alterum vero omnino abnuo, h. e. ullam compositionem differentium a se invicem partium recipere. Tota enim in seipsa ubique est per totum. Tota siquidem vita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria, tota corpus vivificat, nutrit, continet, auget; tota in totis sensibus species rerum sensibilium sentit; tota ipsarum rerum, ultra omnem corporeum sensum, naturam et rationem tractat, discernit, conjungit, dijudicat; tota extra et supra omnem creaturam, et seipsam, quia in numero creaturarum comprehenditur, circa suum creatorem intelligibili motu atque aeterno, dum omnibus vitiis phantasiisque purgatur, circumvolvitur. Et cum ita simplex naturaliter subsistat, suarum intelligibilium et substantialium differentiarum, veluti totius in partes divisiones recipit secundum motuum suorum numerositatem. Ac per hoc multis nominibus denominatur. Siquidem dum circa divinam essentiam vehitur, et mens, et animus et intellectus; dum rerum creatarum naturas causasque considerat, ratio; dum per sensus corporeos species sensibilium recipit sensus; dum in corpore occultos suos motus juxta similitudinem irrationabilium animarum peragit, nutriendo illud et augendo vi-

Objectivität als ein verschiedenes Subject, nach ihrer verschiedenen Wirkungsweise als eine verschiedene bezeichnet, ohne daß sie jedoch damit eine in sich selbst verschiedene und getheilte würde. Das Subject des menschlichen Lebens in allen seinen Bethätigungen ist nur die Seele. — Sie selbst wird durch keinen Raum gehalten, belebt aber alle räumlichen Theile ihres Körpers, wo sie auch immer sind und beherrscht sie. In demselben Moment sieht, empfindet, denkt sie u. s. w. [1]).

Erigena faßt die Seele nach ihrer höhern Seite vorzugsweise als Erkennen auf. Die Welterkenntniß bezeichnet er als ihre erste Thätigkeit, worauf dann erst als zweite die Leibbildung und Leiberhaltung folgt [2]). — Ihrer höhern Seite nach muß an der Seele der Intellect (*νοῦς*), die Vernunft (*λόγος*), und der innere Sinn (*διάνοια*) unterschieden werden. Diese drei Thätigkeiten sind die zweite Wesenstrinität des Menschen, die mit der ersten correspondiren und sich ausgleichen. *νοῦς* und *οὐσία* bezeichnen den vorzüglichsten Theil unseres Wesens, die höchste Bewegung; denn die Wesenheit der Kreatur ist ja nur eine harmonische Bewegung um die Gottheit und um die Kreatur und darum besteht unsere Wesenheit im Intellect, welche der Totalität der menschlichen Natur vorsteht und demnach ihr Beherrscher ist und um Gott über aller Natur unsichtbar bewegt wird. *λόγος* oder *δύναμις* bezeichnet den zweiten Theil, weil er um die Principien der Dinge sich bewegt, die die allgemeine Weltpotenz sind. Dem Object, das Potenz ist, entspricht hier auf subjectiver Seite die *δύναμις*. Der dritte und unterste Theil endlich, *διάνοια* und *ἐνέργεια*, wird um die Wirkungen der Urgründe, seien sie sichtbar oder unsichtbar, getragen. Die Wirkung ist ja auf subjectiver Seite die Thätigkeit. Diese drei Formen der Intelligenz werden nach ihrem Objecte theologische, physische und moralische von den

talis proprie motus solet appellari. In his autem omnibus tota ubique est. conf. IV. 12.

[1]) ib. III. 36. Et dum ipsa nullo loco contineatur, locales tamen partes sui corporis, ubicunque sint, vivificat atque gubernat . . . Uno siquidem eodemque temporis momento . . . sentit etc.

Theosophen genannt [1]). — Ueber den Willen und das Gefühl finden sich bei Erigena keine eingehenden Bestimmungen. Dem Willen vindizirt er, wie wir oben sahen, die Freiheit; das Gefühl aber scheint ihm ganz mit dem sinnlichen Empfinden zusammenzufallen.

Wir sehen, Erigena bestimmt das menschliche Erkenntnißvermögen nach der Objectivität. Diese ist entweder Gott oder die Urgründe oder die Erscheinungswelt und dem entsprechend ist die Seele entweder intellectus (νοῦς) oder ratio (λόγος) oder sensus interior (διάνοια); denn hätte sie nicht für diese Gebiete der Wirklichkeit ein eigenes Organ der Auffassung, würde sie nichts davon wissen können. Das Erkennen selbst betrachtet Erigena als eine Bewegung des Geistes zu den Objecten und um die Objecte und implicite als eine Berührung oder als ein Ergreifen derselben. Der intellectus (animus, mens, νοῦς) ist das Organ für die Gotteserkenntniß. Ohne ihn gibt es keine Theologie noch ein Empfangen geistiger Gaben [2]). Aber diese Gotteserkenntniß ist kein vollkommenes Wissen, es ist, nach Erigena, wohl nur ein allgemeines dunkles Wissen um die Existenz Gottes, namentlich seit der Corruption der menschlichen Erkenntnißkraft durch die

---

[1]) ib. II. 23. Nam νοῦς et οὐσία, h. e., intellectus et essentia excelsissimam nostrae naturae partem significant, immo excelsissimum motum. Siquidem . . non aliud est nostrae naturae esse et aliud moveri, essentia enim ejus est motus circa Deum et creaturam stabilis et mobilis status . . Essentia animae nostrae est intellectus, qui universitati humanae naturae praesidet, quia circa Deum supra omnem naturam incognite circumvehitur. λόγος vel δύναμις h. e. ratio vel virtus secundam veluti partem insinuat; non irrationabiliter, quia circa principia rerum, quae primo post Deum sunt, circumfertur. Tertia vero pars, διανοίας et ἐνεργείας, i. e. sensus et operationis vocabulis denominatur et veluti extremum humanae animae obtinet locum; nec immerito, quoniam circa effectus causarum primordialium, sive visibiles, sive invisibiles sint, circumvolvitur. conf. comment. 336 bc; exp. in cael. hier. 227 cd — 228 a.

[2]) comment. 336 c. Absente quoquo intellectu nemo novit altitudinem theologiae ascendere nec dona spiritualia participare.

Sünde. Es ist die angeborne Gottesidee, die in jedem unmittelbar ruht, die er aber nicht nach ihrem Inhalt zu ermessen vermag. Daher sagt Erigena: „Von den drei Bewegungen der Seele ist die erste der animus, der Gott schaut und um Gott bewegt wird, ihn aber nicht erkennt [1])". — Die Vernunft ist das Wissen um die ewigen Gründe in der Gottheit, aber auch nur das Wissen um ihre Existenz, nicht um ihren Inhalt. In der Vernunft, wo die Existenz ewiger Gründe erkannt wird, wird auch Gott als allgemeine Ursache definirt. „Die zweite Bewegung ist jene, wodurch die Seele den unbekannten Gott, als die allgemeine Ursache definirt. Durch sie prägt sie sich alle die natürlichen formgebenden Gründe ein, die um Gott gesetzt ewig existiren, d. h. durch die Erkenntniß drückt sie dieselben in sich aus. Diese Erkenntniß selbst wird von der ersten Bewegung in der zweiten hervorgebracht [2]). Der Intellect kann weder von sich noch von einem andern eingesehen werden, was er ist; in der Vernunft aber, die aus ihm entsteht, fängt er zu erscheinen an, wie Gott in seinen Theophanien [3]). Die zweite Bewegung lehrt von den Urgründen nur, daß sie sind und daß sie in ihre Wirkungen übergehen, nicht aber was sie sind. — Die dritte Bewegung endlich oder der innere Sinn — *διάνοια* — ist das reflectirende Denken — das Denken,

---

[1]) ib. II. 23. Et primus (motus) quidem simplex est, et supra ipsius animae naturam et interpretatione caret h. e. cognitione ipsius, circa quod movetur.

[2]) ibidem. Secundo vero motus est, quo incognitum Deum definit, secundum quod causa omnium sit. Definit vero Deum causam omnium esse et est motus iste intra animae naturam, per quem ipsa naturaliter mota omnes naturales rationes omnium formatrices, quae in ipso cognito solummodo per causam — cognoscitur enim, quia causa est — aeternaliter factae subsistunt, operatione scientiae sibi ipsi imponit, h. e. in se ipsa per earum cognitionem exprimit, ipsaque cognitio a primo motu nascitur in secundo.

[3]) ibidem. Nam quemadmodum causa omnium per seipsam nec a seipsa nec ab aliquo inveniri potest, quid sit; in suis vero theophaniis quodammodo cognoscitur, ita intellectus ... in ratione autem, quae de ipso nascitur, incipit apparere.

welches entweder aus den sinnlichen Bildern und Anschauungen die Begriffe, aus den Wirkungen die Gründe zu erkennen strebt oder falls ihm die Begriffe und Gründe gegeben sind, dieselben in ihre Anschauungen und Wirkungen zu entwickeln sucht. So ist dieses Erkennen synthetisch und analytisch zugleich, es entwickelt aus dem Allgemeinen das Besondere und hebt umgekehrt dieses ins Allgemeine auf. — Zwei Quellen hat der innere Sinn, woraus ihm die Materialien zufließen, die er bearbeitet; die eine und die höhere Quelle sind die höheren Erkenntnißorgane, intellectus und ratio, womit er unmittelbar das Wissen um Gott und um die Urgründe erhält, und dann, wie wir noch hören werden, der äußere Sinn, der ihm die sinnliche Außenwelt vermittelt. „Die dritte Bewegung oder der innere Sinn ist zusammengesetzt, nicht weil er in sich selbst nicht einfach wäre, wie die erste und zweite Bewegung, sondern weil er nicht durch sich selbst die Gründe der sichtbaren Dinge zu erkennen beginnt, sondern mit Hülfe des fünffachen äußeren Sinnes zuerst die Bilder der Dinge aufnimmt und sie bearbeitend zusammenfaßt und sie unterscheidend, ordnend und eintheilend erst zu den Gründen selbst, deren Bilder jene sind, vorwärtsdringt [1]. Ferner was der Intellect aus einer beschaulichen Betrachtung seiner Vernunft einprägt, wird durch den von ihm ausgehenden Sinn spezificirt. — Was immer die menschliche Seele durch den Intellect in ihrer Vernunft von Gott und den allgemeinen Principien gleichförmig erkennt, bewahrt sie immer gleichförmig; was sie aber durch die Vernunft in der Ur-

---

[1]) ibidem. Tertius motus est compositus, per quem, quae extra sunt, anima tangens, veluti ex quibusdam signis apud seipsum visibilium rationes conformat, qui compositus dicitur, non quod in seipso simplex non sit, quemadmodum primus et secundus simplices sunt, sed quod non per seipsas sensibilium rerum rationes incipit cognoscere. Primo siquidem phantasias ipsarum rerum per exteriorem sensum quinquepertitum secundum numerum instrumentorum corporalium, in quibus et per quae operatur, accipiens, easque secum colligens, dividens, ordinans disponit; deinde per ipsas ad rationes earum, quarum phantasiae sunt, perveniens, intra seipsam eas, rationes dico, tractat atque conformat . .

fache als eins und einförmig existirend erfaßt, dieses Ganze erkennt sie vielfach in die Wirkungen zerstreut [1]). — Die dritte Bewegung beginnt mit den ihr durch den äußeren Sinn gelieferten Phantasien sinnlicher Dinge und kommt zur reinsten Scheidung aller Dinge durch eigene Gründe in die allgemeinsten Wesenheiten und in allgemeinere Gattungen, dann in die Formen und speziellsten Arten d. h. in unzählige und unendliche Individuen [2]).

Die hiemit vorgetragene Erkenntnißtheorie widerspricht offenbar Erigena's früherer Lehre vom Menschen, der als Mikrokosmus das Universum idealiter in sich trägt; denn nach jener erscheint er völlig leer in seinem Bewußtsein, als eine tabula rasa, worauf die Ideen- und Sinnenwelt erst einen Inhalt zeichnet. Die Lehre angeborner Ideen klingt uns bei Erigena nur noch einmal in der bereits oben angeführten Stelle über die freien Künste entgegen, die der menschlichen Seele eingesenkt und wie natürliche Functionen derselben sind [3]).

Die sinnliche Seite des Menschen besteht aus dem Körper, der Lebenskraft und den fünf äußeren Sinnen. Die Lehre vom Körper haben wir bereits in einem andern Zusammenhange erörtert, hier ist nur noch folgende Bemerkung nachzutragen: Unsere

---

[1]) ibidem. Omne siquidem, quod intellectus ex primordialium causarum gnostico contuitu arti suae, h. e., rationi imprimit per sensum suum ex se procedentem, . . in proprias rationes singularum rerum, quae primordialiter in causis universaliterque creatae sunt, dividit . . Et ut apertius dicam, quodcunque anima humana per intellectum suum in ratione sua de Deo deque rerum principiis uniformiter cognoscit semper uniformiter custodit; quodcunque vero per rationem in causis unum et uniformiter subsistere perspicit, hoc totum per sensum in causarum effectibus multipliciter et uniformiter intelligit. conf III. 12.

[2]) ibidem. Tertius . . motus . . cum ex sensibilium rerum phantasiis per exteriorem sensum sibi nunciatis motus sui substantialis sumat exordium, ad purissimam rerum omnium discretionem per rationes proprias in essentias generalissimas, inque genera generaliora, deinde in formas speciesque specialissimas h. e. in numeros innumerabiles infinitosque, pervenit.

[3]) ib. I. 44.

sterblichen Körper können ohne die 4 Elemente nicht bestehen. Von der Erde werden sie genährt, von der Feuchtigkeit getränkt, von der Luft belebt, durch das Feuer erwärmt. Durch Erde und Wasser wachsen sie und werden ernährt; Luft und Feuer aber, das erstere das letztere anblasend, setzen die körperliche Maschine in Thätigkeit; indem die feurige Kraft, die ihren Sitz im Herzen hat, den feinen Dunst von Speise und Trank durch verborgene Poren in die verschiedenen Theile ihres Körpers vertheilt und den unreinen Abgang ausscheidet. Aber dieses Feuer, wenn es nicht durch den Luftgeist angeblasen und durch Speise und Trank ernährt wird, erstickt schnell und macht sogleich den ganzen aufgelösten und zusammengefallenen Bau des Leibes starr, indem die Kälte die Kraft der Wärme überwindet[1]). Einige Theile des Leibes sind gewichtig und verdichtet, Knochen, Fleisch, Nerven, Adern, durch welch letztere er angehaucht, ernährt und gebildet wird; andere hingegen sind ganz leicht, durch kein Gewicht der Dichtigkeit gehindert können sie sogleich dahin eilen, wohin die Seele es gebietet, wie die Sinne[2]). Unter der Lebenskraft haben wir ein gewisses Band und eine Verknüpfung von Körper und Seele zu verstehen, wodurch diese zwei sich gegenseitig anhängen und der Leib von der Seele gebildet, belebt und beherrscht wird, sei es im Schlaf oder im Wachen, sei es, daß die Seele darauf merke, was sie im Körper thut, sei es, daß sie sich aus den Sinnen zurückzieht, in sich selbst ruht und gleichsam ihres Körpers vergißt. Denn sie hört doch nicht auf in einer unaussprechlichen Heimlichkeit ihn zu verwalten, indem sie den einzelnen Theilen Nahrung zuführt, wodurch der Körper ernährt und erhalten wird. Nach der Trennung von Körper und Seele geht die Lebenskraft, als aus beider Beziehung hervorgehend, unter. Wenn die Seele ihren Körper zu bewegen aufgibt, muß die Lebenskraft aufhören, da sie ja eben die Bewegung des Körpers durch die Seele ist[3]). — So ist es denn auch die Seele, die den Leib be=

[1]) ib. I. 54.

[2]) ib. III. 36.

[3]) ib. IV. 11. Vitalis motus talis ratio reddenda est, ut nihil aliud sit

lebt und bewegt; und die belebende, ernährende und bewegende Seele ist mit der höheren identisch [1]). Sie ist nur der äußerste Theil der vernünftigen und der letzte der allgemeinen Seele [2]). Im ganzen Leibe ist die Seele gegenwärtig, aber auch ganz in jedem Theile desselben [3]). — Der äußere Sinn, obschon er mehr zur Seele als zum Körper zu gehören scheint, ist doch nicht die Wesenheit der Seele, sondern er ist, wie die Griechen sagen, eine gewisse Verbindung von Seele und Körper, welche mit der Auflösung des Leibes und mit dem Erlöschen des Lebens auch gänzlich untergeht; denn wenn er in der Seele bliebe und zu ihrer Substanz gehörte, so würde sie ihn sogleich auch außer dem Körper gebrauchen. Nun aber, da sie ohne Körper ihn nicht gebraucht noch gebrauchen kann, folgt, daß er weder im aufgelösten Körper bleibe, noch daß er der die Herrschaft des Leibes verlassenden Seele anhänge. Indem die Seele durch die Organe der körperlichen Sinne die Bilder der sinnlichen Dinge aufnimmt, ist sie äußerer Sinn; nicht weil der äußere Sinn selbst substanzialiter die Seele ist, sondern weil sie durch ihn die Formen und Arten der sinnlichen Dinge empfindet; denn es ist ein großer Unterschied zwischen der Natur des einfachen Geistes und der vielfachen Ver=

---

ipse praeter quandam copulam et juncturam corporis et animae, qua sibi invicem adhaerent, et per quam corpus ab anima formatur, vegetatur, et administratur, sive vigilando, sive dormiendo, sive anima intendat, quid in corpore peragat, sive a sensibus recedat et in se ipsa quiescat et veluti oblita sit corporis sui. Illud tamen ineffabili quodam silentio administrare non desinit, alimenta, quibus corpus nutritur et custoditur, singulis quibusque partibus distribuens. Separatis autem utrisque, corpore videlicet et anima, vitalis ille motus omnino interit. Non enim vivit, nisi habeat, quod moveat h. e. nisi habeatur, quod per eum moveatur, quia nihil aliud subsistit, nisi motus animi corpus regentis. Dum autem moriens desinit movere vel moveri, motus omnino in eo perit. Totius enim motus terminus est quies moti vel moventis. Quiescente igitur anima corpus suum movere, totus vitalis motus h. e. tota materialis vita esse desinit.

[1]) conf. ib. II. 24.

[2]) ib. I. 4.

[3]) ib. IV. 11.

schiedenheit der körperlichen Organe [1]). — Der Sinn selbst wird αἴσθησις genannt; seine Organe aber sind jene Theile des Körpers, worin er die αἰσθητηρία, gleichsam die αἰσθήσεως τηρία d. h. die Wachen der Sinne besitzt, weil in ihnen der Sinn bewacht wird und thätig ist, nämlich in Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl (Tastsinn). Denn in dieser fünffachen Weise bethätigt sich der äußere Sinn [2]). Obschon er in sich selbst nicht durch die Fünfzahl getheilt ist; denn er ist einfach und einförmig und befindet sich im Herzen als seinem räumlichen Sitz. Er besondert sich aber fünffach durch die fünf Organe, welcher er sich bedient, um durch sie, wie durch die Thore einer Stadt die aus den Qualitäten und Quantitäten kommenden Bilder der sinnlichen Dinge der äußeren Welt und aus dem Uebrigen, wodurch diese gebildet wird, in sein Inneres aufzunehmen und sie dann wie ein Pförtner und Zwischenträger dem vorsitzenden inneren Sinne mitzutheilen [3]).

---

[1]) ib. II. 23. . . exterior vero, quamvis plus ad animam pertinere, qua ad corpus videatur, non tamen essentiam animae constituit, sed, ut ajunt Graeci, conjunctio quaedam est animae et corporis; soluto enim corpore et recedente vita penitus interimitur. Nam si in anima maneret, et ad substantiam ejus pertineret, eo profecto etiam extra corpus uteretur. At vero, quia sine corpore eo nec utitur, nec uti potest, relinquitur, nec in corpore soluto manere, nec animae regimen corporis deserenti adhaerere. ib. IV. 11, . . . dum rerum sensibilium phantasias per organa corporalium sensum recipit, sensus exterior, non quod sit ipse substantialiter sensus exterior anima, sed quod per ipsum rerum sensibilium formas et species sentit; magna enim differentia est inter uaturam simplicis animi, et corporalium instrumentorum multiplicem varietatem.

[2]) ib. I. 34. . . nihilque aliud esse verissimum est dicere, quam sensuum instrumenta vel sedes, quae a Graecis vocantur *αἰσθητηρία*, id est *αἰσθήσεων τηρία,* sensuum custodiae.

[3]) ib. II. 23. . . exterior (sensus) vero, quam corporis et animae copulam diximus, *αἴσθησις* vocatur; instrumenta autem, in quibus possidet *αἰσθητηρία* quasi *αἰσθήσεως τηρία*, hoc est, sensus custodiae. In eis enim sensus custoditur et operatur; et sunt numero quinque, visus, auditus, olfactus, gustus, tactus. . . Non autem propterea quinquepertitus sensus dicitur, quod in seipso quinario numero divida-

Die Sinnesorgane fallen mit dem Körper selbst zusammen; er ist der Sitz der Sinne. Weil nämlich die Seele als unkörperlich ihre Functionen durch sich selbst ohne die Sinne nicht offenbar machen kann, so gab ihr der Schöpfer zu ihrem Gebrauch den Leib, worin die Sinne wie gewisse Hülfsmittel bewacht werden sollten [1]).

Der äußere Sinn ist demnach die die sinnliche Welt durch das Medium des hiefür organisirten Körpers empfindende Seele. Und nicht undeutlich spricht es Erigena aus, daß abgesehen von der einheitlichen Seele die fünf Sinne nur die Elemente in der Form der Subjectivität sind und daß darum, wie schon Empedocles lehrte, Gleiches von Gleichem empfunden werde. „Der thierische Sinn, sagt er, kann nur in dem aus 4 Elementen zusammengesetzten Körper bestehen; denn wo kein Feuer ist, ist auch kein Sehen; wo keine Luft ist, ist kein Hören; ohne Feuchtigkeit ist weder Geruch noch Geschmack möglich; fehlt aber die Erde, so hört auch das Tasten auf [2])". — Da der äußere Sinn im Grunde nur einer ist und nur durch seine verschiedenen Medien fünffach spezificirt wird, so spricht man, obwohl uneigentlich, von fünf Sinnen. Unter diesen nun herrscht ein Unterschied. Einige

---

tur; est enim simplex et uniformis, et in corde veluti principali sede possidet: sed quod quinque pertitum corporis instrumentum, veluti per quasdam cujusdam civitatis quinque portas, sensibilium rerum similitudines ex qualitatibus et quantitatibus exterioris mundi venientes ceterisque, quibus sensus exterior formatur, interius recipiat, et veluti ostiarius quidam internunciusque ea, quae extrinsecus introducit, praesidenti interiori sensui annunciet.

[1]) ib. I. 54. Dum enim anima incorporea sit, suasque operationes per seipsam sine sensibus aperire non possit, sensusque ipsi non nisi in sedibus quibusdam custodiri valeant, naturae conditor corpus ad usus animae condidit, inquo sua quasi quaedam vehicula, id est, sensus custodiret.

[2]) ib. III. 37. Cui respondeo, sensum animalibus distributum non posse subsistere, nisi in corpore ex quattuor elementis constituto. Non enim erit visus, ubi non est ignis, neque auditus, si aer desit; humore subtracto nec olfactus remanebit nec gustus; terrae absentia totum abstrahit tactum.

davon treten weit über den empfindenden Körper hinaus, so vor Allem Gesicht und Gehör. Wir empfinden nämlich Sonne, Mond und die übrigen Gestirne die unserem Leibe ferne sind; denn wo sie sind, dort empfinden wir sie in den Strahlen unserer Augen, welche unverzüglich sich dorthin erheben, wo die Erscheinungen dieser Sterne sich bilden. Und wie nun das Gesicht sich zur Aufnahme der farbigen Formen der sinnlichen Dinge ausdehnt, ebenso auch das Gehör, um die durch die Erschütterung der Luft sich bildenden Klänge von Stimmen oder andern Tönen, die wir die Formen und Farben der Stimmen nennen, in sich abzubilden. Auch das Gehör geht über den Umkreis des Körpers hinaus, wenn es die Töne in der Ferne und Nähe wahrnehmen soll. — Andere Sinne aber bleiben innerhalb der Grenzen des Körpers wie Geruch und Geschmack; obschon von dem ersteren, was ebenfalls nicht zu verachten ist, einige annehmen, daß er gleichfalls darüber hinausgehe, da wir auch Entferntes riechen. — Der Tastsinn endlich vollführt innerhalb und außerhalb des Körpers seine Geschäfte [1]). Er allein vermag sich ohne die übrigen Sinne

---

[1]) ib. IV. 24. Dividitur enim in quinque notissima sentiendi organa, visum dico, auditum, olfactum, gustum, tactumque. Quorum quaedam quidem longe extra molem corpoream sentientis extenduntur, ut visus et auditus. Solem namque et lunam, ceteraque sidera longe ab eo loco, quo corpusculi mei moles ambitur, posita sentio. Ubi enim sunt, ibi ea sentio in radiis oculorum meorum, qui illuc nulla mora interstante, eriguntur, in quibus phantasiae praedictorum siderum formantur. Videsne igitur, quam longe praefata femina calcaneum suum in organo videndi extendit. Similiter de his, quae prope vel in mediis spatiis videntur, intelligendum. Non alio modo de audiendi officio naturalis organi consideratio edocet. Auditus siquidem extra corporis spatia foras erumpit, ut sonorum seu vocum formulas in seipso expressas recipiat, sive longe, sive prope ictu aëris effectas. Quidam vero intra terminos corporis continentur, ut est olfactus et gustus, et multis de natura sensuum disputantibus videtur. Non desunt tamen, qui sensum olfaciendi foras autumant prosilire, quorum opinionem non possumus spernere: longiuscule anima corporibus nostris bene seu aliter olentia sentimus. De tactu autem nemo physicorum dubitat, quod et intra corpus et extra suum peragat officium.

zu bethätigen, während von diesen keiner ohne seine Mitwirkung sein Geschäft vollziehen kann; denn ohne Betastung findet kein Sehen, Hören, Riechen und Schmecken statt[1]).

Das Gesicht ist ein gewisses Licht, das aus dem Feuer des Herzens zuerst geboren wird und dann zur Höhe des Scheitels emporsteigt, nämlich zu jenem Theil, welcher von den Griechen *μήνιγξ*, von den Lateinern membranula genannt wird und welcher das Gehirn umgibt und bewacht. Dieses Licht wird durch bestimmte Poren zu den Augenbrauen und Pupillen geleitet, woraus es dann im schnellsten Angriff, wie die Sonnenstrahlen, herausspringt und die nahen oder weit entfernten Orte und Körper mit solcher Geschwindigkeit berührt, als das Augenlied die Augenbrauen[2]). — Das Licht ist überhaupt Farbe, und, so wie die Form und Aehnliches, ein Mittleres zwischen Körperlichem und Unkörperlichem. Das Licht als Farbe deckt auch die Farben der sichtbaren Dinge auf. So ist denn auch das Licht der Augen, wie aller übrigen Leuchten, Farbe. Der Strahl der Sonne oder thierischen Augen ist etwas einfaches, sehr subtiles, reines, schnelles, bewegliches, lichtfließendes, feuriges, woraus ein herabbrechender Strahl die Räume und Körper, welche er durchdringt, erleuchtet

---

ib. III. 36. Extenditur enim visus ad recipiendas visibilium rerum colorabiles species: extenditur auditus ad vocum seuliorum sonituum percussione aëris errumpentium prosodias, quas formas coloresque vocum dicimus in se imaginandas.

[1]) ib. III. 36. Nullus vero aliorum quattuor absque illius cooperatione ministerium suum valet adimplere. Nam et visus non potest videre, nisi tetigerit, quod videt; nec auditus audire nisi tetigerit, quod audit; nec olfactus olfacere, si non tetigerit, quod olet; neque gustus gustare si non tetigerit, quod gustat.

[2]) ib. III. 36. Visus siquidem est lux quaedam, ex cordis igne primum nascens, deindeque in summitatem verticis ascendens, in eam videlicet partem, quae a Graecis dicitur *μήνιγξ*, a Latinis vero membranula, qua cerebrum et ambitur et custoditur, per quosdam poros ad supercilia pupillasque oculorum derivata, unde velocissimo impetu, solarium radiorum instar, foras prosiliens, prius propinqua loca et corpora, seu longissime constituta, tanta velocitate attingit, quam palpebra oculorum et tautonis supercilia.

und erklärt [1]). — Das Auge ist ein körperlicher und feuchter Theil des Hauptes, wodurch das Sehen Strahlen gleich aus der Hirnhaut nach Außen gegossen wird. Die Meninx aber empfängt das Licht aus dem Herzen, wo das Feuer seinen Sitz hat. Das Sehen ist nichts anders als die strahlenförmig hervorspringende Aussendung des im Gesichtssinn sich befindenden natürlichen Lichtes, welches mit den Farben und Formen der äußeren sinnlichen Körper sich umgibt und in einer wunderbaren Schnelligkeit den gefärbten sichtbaren Dingen selbst sich conformirt; denn das Gesicht der körperlichen Formen und Farben in den Strahlen der Augen ist ein gewisses conformirtes Bild, das unverzüglich durch die Sinne empfangen und dem Gedächtniß des Empfindenden eingeprägt wird. Wie das Auge, so ist auch das Ohr nur Organ, nämlich fürs Hören [2]). Das Gehör ist ein gewisses äußerst feines Klingen,

---

[1]) ib. V. 11. M. Corporale vero est, ut color, et forma et similia, quae neque corpus sunt, quia circa corpora intelliguntur, neque incorporea sunt, quia semper corporibus adhaerent. Si ergo lux color est, et formas rerum sensibilium detegit, quid impedit, ne dicatur, neque corpus esse neque incorporeum, sed medium quoddam, quod corporale dicitur et sensibile? Disc. Redi ad propositum neque enim hic diutius immorandum. Facillime quippe crediderim, lumen oculorum seu ceterorum luminarium colorem esse, et neque corpus neque incorporeum. Sed adhuc non satis video, utrum ille radius, verbi gratia, solaris, vel oculorum animalium, corpus quoddam sit, an corporale, ac solummodo color circa corpora sensibilis: ideoque definias optarim, quid sit radius. M. Radius est, ut opinor, igneum quiddam, simplex, tenuissimum, purum, velox, mobile, lucifluum, ex quo splendor procedens loca et corpora, quae penetrat, illuminat atque declarat.

[2]) ib. I. 37. Quis enim nesciat, oculum partem quandam corporalem capitis, humidamque esse, per quam nisus radiorum instar ex menica, hoc est membranula cerebri, foras funditur? Menica vero luminis naturam ex corde, ignis videlicet sede, recipit. Est enim visus naturalis lunimis in sensu videndi possidentis radiatim foras prosiliens emissioquae cum coloribus formisque exteriorum sensibilium corporum circumfunditur, mirabili celeritate ipsis coloratis visibilibus formis conformatur. Est enim visio formarum colorumque corporalium in radiis oculorum quaedam imago conformata, quae nulla mora interstante sensu recipitur, memoriaeque sentientis infigitur. Eadem ratio est et

was aus dem Hauche der Lunge hervorgehend sich in die Meninx erhebt, durch geheime Gänge in die Ohrmuscheln ergossen daraus hervorbricht und mit den nah oder entfernt gelegenen Theilen der Luft sich verbindend ohne Verzug aufnehmen will, was immer darin getönt haben mag [1]).

Die Objecte der Sinne sind nicht die Dinge unmittelbar, sondern nur Bilder der Dinge — φαντασίαι, wie sie Erigena mit den Stoikern nennt.

Die Phantasie, sagt er, ist irgend ein Bild und eine Erscheinung, von einer sichtbaren oder unsichtbaren Form dem Gedächtniß eingedrückt. Denn während kein körperliches oder unkörperliches Wesen an sich den sterblichen Sinnen sichtbar ist, ordnete es die Natur der Dinge, daß im äußeren Sinn die Bilder sinnlicher Dinge, im innern aber die intelligiblen Wesen ausgedrückt werden und dann aus zwei Quellen, aus einer sinnlichen und intelligiblen, zwei Ströme im Gedächtniß zusammenfließen, wobei der eine aus der unteren durch den körperlichen Sinn, der andere aus der oberen durch den der Seele allein gehörenden Sinn seinen Weg nimmt. Alles nun, was davon dem Gedächtniß eingepflanzt wird, wird eigentlich φαντασία, Erscheinung, von φαίνω genannt. — Von dem, was innerhalb der Zahl der Naturen nicht enthalten ist, kann keine Phantasie in den Sinnen oder im Gedächtniß ausgedrückt werden, da ja Alles, was durchaus der Substanz und Form und Qualität entbehrt, durch kein Bild oder durch keine Erscheinung und darum durch keine Phantasie imaginirt werden kann [2]). — Von der Phantasie ist noch

---

in sensu aurium. Nam et particula capitis, quae proprie auris dicitur, ex auditu denominatur, quoniam instrumentum auditus est.

[1]) ib. III. 36. Auditus quoque est subtilissimus quidam tinnitus, qui ex pumonum spiritu primo procedens, sursumque in praedictam capitis partem consurgens, per suos occultos meatus in aurium cocleas diffusus, foras erumpit, vicinisque partibus aeris seu longius positis se miscens, quicquid in eo sonuerit, absque ulla tarditate recipere festinat.

[2]) ib. V. 36. Phantasia vero est imago quaedam et apparitio de visibili et invisibili specie memoriae impressa. Dum enim nulla res corporea vel incorporea per seipsam mortalibus adhuc sensibus conspi-

das Phantasma zu unterscheiden; denn wenn jene ein Bild ist, das ich von einem durch den Gesichtssinn erfaßten Körper oder einer Farbe oder einem Raum 2c. meinem Gedächtniß einpräge, so ist Phantasma ein solches Bild, das ich mir von einem niemals Gesehenen fingire [1]). Es gibt zwei Arten von Phantasien; davon ist die erste diejenige, die aus der sichtbaren Natur zuerst in den Organen der Sinne entsteht und eigentlich ein in den Sinnen ausgedrücktes Bild genannt wird; die andere aber ist die Phantasie selbst, die in consequenter Ordnung aus dem ebengenannten Bild geformt wird, daher eigentlich der äußere Sinn genannt zu werden pflegt. Die erstere hängt immer dem Körper an, die letztere aber der Seele; und die erstere, obschon sie ein Sinn ist, empfindet sich selbst nicht; die letztere aber empfindet sich selbst und nimmt die erstere auf. Während aber jene dritte Bewegung die Phantasie der sichtbaren Dinge verläßt und von aller körperlichen Imagination rein und an sich einfach rein erkennt, so hinterbringt sie selbst auch einfach auf einfache Weise d. h. allgemein die allgemeinen, von aller Phantasie freien und in selbst am klarsten und wahrsten eingesehenen Gründe der sichtbaren Dinge durch die zweite Bewegung der ersten [2]). Die

---

cua sit, natura rerum constituit, ut in sensu exteriori sensibilium rerum imagines, in interiori vero intelligibilium exprimantur, ac deinde veluti ex duobus fontibus, sensibilibus dico et intelligibilibus, duo quaedam flumina in sensorium confluunt, et unum quidem flumen ex inferioribus per sensum corporeum, alterum vero superioribus per eum sensum, qui solius animae est, meatum trahit. Et omne, quod ex his memoriae infigitur, phantasia proprie nominatur, hoc est apparitio, ut superius diximus. Siquidem phantasia ex verbo graeco, quod est φαίνω, cujus interpretatio est appareo, etymologiam ducit . . . Et hoc approbat vera ratio, quae firmissime astruit, nullam phantasiam de eo, quod intra naturam numerum non continetur, posse in sensibus seu memoria exprimi. Omne quippe, quod omnino caret substantia et forma et qualitate, nulla potest imaginari similitudine seu apparitione, ac per hoc nulla phantasia.

[1]) ib. III. 13.

[2]) ib. II. 23. Phantasiarum enim duae species sunt, quarum prima est,

Phantasien entstehen nicht aus der Materie körperlicher Dinge, sondern aus dem Schein, der ohne Zweifel unkörperlich ist und aus den Farben, die nicht als Körper, wohl aber an den Körpern erkannt werden [1]).

Lehre vom Bösen. Hier am Schluße der Lehre von der dritten Natur, wo wir den Menschen nach seinen constitutiven Momenten kennen gelernt haben, ist nun die Sünde, wodurch er vom göttlichen Lebenscentrum sich loslösend in eine centrifugale und aphelische Richtung gerieth, noch näher in Betracht zu ziehen; denn wie durch sie einerseits der Mensch in die größte Gottesferne sich verlor, so knüpft sich gerade an ihre Ueberwindung die Rückkehr an, womit wir bei der Lehre von der vierten Natur stehen. — Wir haben gehört, daß das Böse und die Sünde keinen Grund im göttlichen Wissen hat und daß es darum auch nicht ist; denn nur was Gott weiß oder wovon es eine Idee in seinem Verstande gibt, das ist wahrhaft. So ist die Sünde in der Weltordnung nicht von der Gottheit gegründet, sondern nimmt ihren Ursprung aus den unvernünftigen Trieben der vernünftigen Natur und aus dem Mißbrauch des Gutes des freien Willens. Für den verbotenen Mißbrauch und die verkehrte

---

quae ex sensibili natura primo in instrumentis sensuum nascitur, et imago in sensibus expressa proprie vocatur, altera vero est ipsa, quae consequenti ordine ex praedicta imagine formatur, et est ipsa phantasia, quae proprie sensus exterior consuevit nominari. Et illa prior corpori semper adhaeret, posterior vero animae; et prior quamvis in sensu sit, seipsam non sentit, posterior vero et seipsam sentit, et priorem suscipit. Dum vero tertius ille motus phantasias rerum visibilium deserit, nudasque omni imaginatione corporea rationes ac per se simplices pure intelligit, ipse quoque simplex simpliciter, hoc est, universales universaliter rationes visibilium, omni phantasia absolutas, inque semetipsis purissime ac verissime perspecta, per medium motum primo motui renunciat.

[1]) ib. III. 13. Non enim ex materia corporalium efficiuntur, sed ex specie, quae procul dubio incorporea est, et ex coloribus, qui non corpora, sed circa corpora intelliguntur.

Begierde gibt es keine Ursachen mehr. Wie das Böse ohne Ursache ist und auf keine Weise gefunden wird, woher es ist, so entsteht auch der verbotene Mißbrauch natürlicher Güter aus keiner natürlichen Ursache [1]. So ist das Böse selbst in der menschlichen Natur grundlos, denn hätte es einen Grund, so wäre es nothwendig. „Das Böse ist nicht in die menschliche Natur gepflanzt, sondern in dem verkehrten und unvernünftigen Trieb des vernünftigen und freien Willens ist es gesetzt [2]). — Aber aus diesem entspringt es nicht mit Nothwendigkeit, denn die Sünden sind nicht natürlich, sondern freiwillig. Obschon die Ursache der ganzen Sünde, sei es im Engel, sei es im Menschen, der eigene und verkehrte Wille ist, so wird doch eine Ursache des verkehrten Willens selbst in den natürlichen Trieben der vernünftigen und intellectualen Kreatur nicht gefunden. Da das Gute nicht Ursache des Bösen sein kann, so ist es ursachlos und hat keinen natürlichen Ursprung. — Daraus erwächst auch jenes Wunderbare und Unerforschliche, wie der böse Wille der sündigenden Engel und Menschen, während er grundlos ist, die wirkende Ursache der ganzen Strafe und Sünde ist. Und wenn nun Jemand gesagt hat, der Anfang aller Sünde sei der Stolz, so möge er erkennen, daß dieser in der Natur der Dinge nicht existire; denn weder ist er ein Sein noch eine Kraft noch eine Thätigkeit noch irgend ein natürliches Accidenz; er ist vielmehr der Mangel der Demuth und ein verkehrter Trieb nach Herrschaft. Und Anfang wird er genannt, nicht Ursache, weil er der erste Ausgang und Ausfluß der ursprünglichen Sünde ist, worin Alle sündigten. — Aber wenn er durchaus Nichts ist, welcher Vernünftige möchte ihn unter die Ursachen stellen, da er in nichts natürlicher Weise

---

[1]) ib. V. 36. . . approbatur non aliunde originem ducere peccatum, nisi ex irrationabilibus motibus rationabilis naturae, abusioneque liberi arbitrii bono . . Causas autem illicitae abusionis atque perversae cupiditatis, si quis vult invenire, sollicitus quaerat. Ego autem securus sum, incunctanter perspiciens, quod nemo eas potest reperire. Ut enim malum incausale est, et nullo modo invenitur, unde est, ita et naturalibus bonis illicita abusio ex nulla naturali nascitur causa.

[2]) ib. IV. 16.

existirt? [1])." — Ein Mangel also, keine Kraft ist der Stolz. Als Mangel bestimmt Erigena das Wesen der Bosheit überhaupt: Bosheit ist ein Vergessen der natürlichen Güter der intellectualen Seele und ein Mangel an Bethätigung der zur Erreichung eines Zieles verliehenen Kräfte und eine unvernünftige Bewegung der natürlichen Fähigkeiten zu etwas anderem hin als zum Ziel, in in Folge eines täuschenden Urtheiles [2]). Darin scheinen alle Uebelthaten beschlossen zu sein, daß man sich vom göttlichen und wahrhaft Bleibenden abwendet und zum Vergänglichen und Ungewissen hinkehrt. Obschon auch dieses an seinem Orte mit Recht gesetzt ist und seine eigenthümliche Schönheit hat, so ist es doch Sache des verkehrten und ungeordneten Geistes sich ihm zu unterwerfen, statt es zu beherrschen [3]). Aus dieser verkehrten Abwendung des

---

[1]) ib. V. 31. Non enim peccata naturalia sunt, sed voluntaria. Etenim causa totius peccati est, sive in angelo, sive in homine, propria perversaque voluntas; ipsius autem perversae voluntatis causa in naturalibus motibus rationabilis et intellectualis creaturae non invenitur. Et enim bonum causa mali non potest esse; incausalis itaque est, omnique naturali origine carens. Hinc illud mirabile et inexplanabile oritur, quomodo mala voluntas praevaricantium angelorum et hominum, dum sit incausalis, totius peccati totiusque poenae peccati causa efficax est. Et si quis dixerit, initium omnis peccati esse superbiam, videat eam in natura rerum non subsistere. Neque enim essentia est, neque virtus, neque operatio, neque accidens ullum naturale; est autem intimae virtutis defectus perversusque dominationis appetitus . . Et initium dicitur, non causa, quia prima progressio est et manatio primordialis peccati, in quo omnes peccaverunt. At si omnino nihil est, quis sapiens constituerit ipsam inter causas, cum in nullo naturaliter subsistat?

[2]) ib. V. 26. Malitia est animae intellectualis naturalium bonorum oblivio et ad finem insitarum naturae virtutum operationis defectus naturaliumque potentiarum per fallentem judicationem in aliud praeter finem irrationabilis motus.

[3]) de praed. VI. 3. Nam hoc uno genere omnia malefacta i. e. peccata mihi videntur hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur. Quae quamquam in ordine suo recte locata sint, et suam quandam pulchritudinem peragant, perversi tamen animi est et inordinati,

freien Willens von Gott und seinem schlechten Gebrauche entstehen alle Uebel — Sünde und Strafe [1]).

Wenn daher die Seele die ihr für das höhere und höchste Ziel verliehenen Kräfte nicht entsprechend bethätigt und es darum nicht erreicht, wenn sie anstatt Gott zu finden und sich ihm hinzugeben, in der Kreatur den Ruhepunkt ihrer Bewegung sucht, so ist dieser Mangel an Bethätigung ihrer Kräfte — das Böse. Die Vergeßlichkeit ist keine Kraft, sondern eine Schwäche; die Täuschung, welcher der Verstand unterliegt, ist keine Kraft, sondern nur eine Schwäche; das Stehenbleiben auf halbem Wege und darum das Verfehlen des Zieles bekundet keine Kraft, sondern nur Ohnmacht und Schwäche. Mangel ist immer die Abwesenheit einer Eigenschaft, die zur vollständigen Existenz eines bestimmten Wesens gehört. Eine solche Abwesenheit nennen wir Beraubung (privatio), weil dadurch jenes Wesen an seiner Existenz verkürzt ist. So gehört zum Auge das Sehen, daher die Blindheit Privation ist, weil durch sie ein Constitutivum des Auges hinweggenommen ist. Nichts anderes als Beraubung scheint auch das Böse zu sein, weil dadurch der Mensch in der Integrität und Vollkommenheit seiner Existenz verkürzt wird.

Es ist Augustinus, dem Erigena in seinen Bestimmungen über das Böse durchgängig folgt. Mit ihm erklärt er das Böse für eine Corruption des Guten: Das Böse, das in den Dingen bemerkt wird, ist nur Corruption. Die Corruption der erfahrenen Seele wird Unerfahrenheit genannt, die Corruption der klugen Unklugheit, die Corruption der Gerechtigkeit Ungerechtigkeit, die Corruption der Tapferkeit Feigheit, der Corruption der Ruhe und des Friedens, Begierde, Furcht, Traurigkeit oder Prahlerei. Im beseelten Körper ist die Corruption der Gesundheit Schmerz und Krankheit [2]). Da dem nun so ist, so kann nur der Sinnlose

---

eis sequendis subjici, quibus ad nutum suum ducendis potius divino ordine ac jure praelatus est.

[1]) ib. X. 2.

[2]) ib. X. 3.

nicht einsehen, daß das Ganze, was Sünde genannt wird und alle seine Folgen, wie Tod und Elend, nichts anderes sind als Corruptionen des unversehrten und seligen Lebens — so, damit Einzelnes Einzelnem entgegengesetzt werde, steht der Unversehrtheit die Sünde, dem Leben der Tod, der Glückseligkeit das Elend gegenüber. Jene sind, diese sind durchaus nicht; jene streben alle aufwärts nach einem gemeinsamen Princip, diese verlassen es und suchen die Güter, die sie corrumpiren, ins Nichts zu führen. Die Ursache von jenen ist Gott; für diese gibt es keine Ursache. Jene werden innerhalb der Grenzen der natürlichen Formen erkannt, diese in der Ermanglung und Beraubung derselben durch Nichtwissen gewußt. Denn sowie eine Ursache des schlechten Willens weder gefunden, noch gewußt werden kann, so können auch keine wirkenden Ursachen aller mit Recht ihm folgenden Mängel, noch diese selbst gewußt werden, weil sie nichts sind [1]). — Das Böse und die Ungerechtigkeiten scheinen nur solange zu sein, während sie eigentlich doch nichts sind, als sie durch eine zu Grunde liegende Natur gehalten werden. Wenn aber diese gereinigt und in ihre vormalige Lauterkeit zurückgeführt wird, wird das, was durch sich nicht zu existiren vermag, nämlich Sünde und Ungerechtigkeit gänzlich zu Nichte gemacht [2]). Wie die Güte aus dem

---

[1]) ib. X. 4. Quae cum ita sint, quis non videat, nisi qui sensu caret. totum, quod dicitur peccatum, ejusque consequentias in morte atque miseria constitutas, non aliud esse, quam integrae vitae beataeque corruptiones; ita, ut singula singulis opponantur, integritati quidem peccatum, vitae mors, beatitudini miseria. Illa sunt, ista penitus non sunt; illa sursum versus appetunt unum omnium principium, ista deserunt deorsumque in nihilum bona, quae corrumpunt, redire contendunt; illarum causa Deus est, istarum nulla; illa intra terminos naturalium formarum intelliguntur, ista in earum defectu atque privatione nesciendo sciuntur. Sicut enim causa malae voluntatis neque inveniri neque sciri potest, ita omnium defectionum merito eam consequentium neque causae efficientes sciri possunt, neque ipsae defectiones, quia nihil sunt.

[2]) de div. nat. IV. 4. Peccata enim et iniquitates tam diu esse videntur, dum nihil sint, quam diu subjecta natura contineantur; ea

Nichtsein das Seiende führt, damit es ist, so strebt im Gegentheil die Bosheit alles Seiende zu corrumpiren und gänzlich aufzulösen, damit es nicht ist. Würde aber dieß eintreten und Alles zu Grunde gehen können, so würde das Böse selbst untergehen; weil das Böse selbst erst an der Natur vorkommen kann. Es ist nur erlaubt, damit durch die Vergleichung mit ihm, als dem Gegensatz, das Gute um so glänzender hervorstrahle und die Tugenden sich daran üben können, bis der Tod im Siege verzehrt wird und die Güte allein in allen erscheinen und herrschen, alle Bosheit aber untergehen wird [1]). — Es ist kein Laster, das nicht der Schatten einer Tugend wäre oder eine falsche Aehnlichkeit mit ihm hätte; so z. B. erscheint der Stolz oft als Macht, die Trägheit als Ruhe, die Wuth als Tapferkeit, der Zorn als Bekehrungssucht rc. [2]). — Die Bosheit würde sich in ihrer Bewegung ins Unendliche verlieren, wenn ihr nicht durch göttliche Gesetze eine Grenze gesteckt wäre. Die Nichtswürdigkeit der Gottlosen und ihres Hauptes, des Teufels, würde von der höchsten Wesenheit soweit abfallen, daß ihre Natur vernichtet würde, woher denn auch nequitia kommt, weil sie nämlich nequicquam d. h. das Nichts anstrebt [3]).

---

vero purgata et ad pristinam sinceritatem reducta, quae per se, id est peccata et iniquitates, subsistere nesciunt, ad nihilum penitus redigentur, ita ut non sint.

[1]) ib. I. 66. Quemadmodum bonitas ex non existentibus existentia ducit ut sint; ita malitia appetit corrumpere omnia, quae sunt et penitus solvere, ut non sint. Et si hoc esset, i. e. si omnia perirent, simul et ipsa periret. Nam si periret natura, periret simul et vitium. Sed virtute bonitatis omnis natura continetur, ne pereat. Adhuc tamen malitia permittitur in ea, videlicet natura, ad laudem bonitatis ex contrarii comparatione et exercitatione virtutum rationabili operatione et purgationem ipsius naturae, quando absorbebitur mors in victoria et sola bonitas in omnibus et apparebit et regnabit universaliter est peritura malitia.

[2]) ibidem. Nullum enim vitium invenitur, quod non sit alicujus virtutis umbra, aut quadam fallaci similitudine aut aperta contrarietate etc.

[3]) de praedest. XVIII 7.

Wenn das Böse uns auch als Mangel genannt wird, so ist es nur relativ auf das bestimmte Ziel, das die menschliche Kraft erreichen könnte und im Bösen eben nicht erreicht, ein Mangel und eine Ohnmacht zu nennen; doch ist damit noch nicht gesagt, daß der Böse selbst kraftlos wäre. Es ist ihm ja eben die Kraft der Natur immanent, aber die Kraft wirkt nicht ihrer Bestimmung gemäß, und so wirkt sie nicht positiv, sondern negativ — corrumpirend, zerstörend. Nur am Guten selbst kann das Böse zum Dasein kommen, denn die Kraft, vermöge welcher es wirkt, ist selbst gut, nur die Art und Weise des Wirkens ist das Böse. Der freie Wille ist die Wurzel des Bösen, aber nicht die nothwendige, sondern die freie und zufällige Ursache desselben; der freie Wille aber ist selbst etwas Positives. Und wenn nichts zu zerstören wäre, wenn also kein Gutes, das corrumpirt werden könnte, vorhanden sein würde, woran vermöchte das Böse sich zu bethätigen? Die Erscheinung des Bösen ist die Negation nach ihren verschiedenen Formen als Verletzung, Beschränkung, Trennung. Indem der ursprüngliche Mensch sündigte, brachte er in sich die Negation, damit aber in die Welt, da er selbst die Welt ist und in sich trägt. Zerstörung, Beschränkung und Trennung kommt dadurch in die ursprünglich vollkommene Welt, ein Princip der Feindseligkeit und des Hasses tritt in ihre friedliche Harmonie und trübt sie. In sich selbst zerstört der erste Mensch durch die Sünde die vollkommene Welt, die nur zu erhalten wäre, wenn er sich an Gott und die ideale Welt hielt, woraus auf ihn und auf die Welt Einheit, Frieden und Seligkeit ausgestrahlt wäre. Durch die Sünde zerriß eigentlich der Urmensch — Gott und Kreatur, Paradies und Erde, Mann und Weib, die in ihm vereinigt waren, gehen auseinander. Wie jener, der sich von der Sonne entfernt, nothwendig der Finsterniß verfällt, oder der, welcher das Centrum verläßt, in die Zerstreuung der Peripherie sich begibt, so mußte der Mensch, der sich durch die Sünde von der allgemeinen Einheit abwandte und dem Gegentheil zukehrte, der Zerstreuung und Vielheit verfallen und damit sich dem Nichtsein annähern, denn das Viele ist das Sein mit der Negation behaftet. So ist das Böse ein Streben nach Ver=

nichtung, und es müßte in dieser centrifugalen Richtung nach der Sonnenferne allmählig die Zerstreuung immer mehr zunehmen, wie die Radien mit der steigenden Entfernung vom Centrum immer weiter von einander divergiren; ja bis zur völligen Verflüchtigung des Realen müßte es kommen, wenn die Weltordnung dieser Bewegung nicht eine undurchbrechbare Schranke gesetzt hätte. Oder, wie Erigena sich näher ausdrückt, die Weltgründe selbst, müßten allmählig vernichtet werden, wenn sie Wirkungen setzten, die in Nichts ausliefen, weil Ursache und Wirkung correlat ist oder ohne Existenz der Wirkung keine Ursache vorhanden wäre oder eine immer nur Nichtiges produzirende Ursache selbst nicht Ursache sein würde. Mit andern Worten und philosophischer und esoterischer gesprochen, die ideale Ordnung, auf der die Welt ruht, müßte mit dem Siege des Bösen selbst als nichtig sich erweisen; der Logos selbst, der mit der Idealwelt und Weltordnung identisch ist, würde in seiner Existenz bedroht, wenn das Böse zum Siege gelangen und damit die vernünftigen und moralischen Grundsäulen des Kosmos umstürzen könnte, ja die Gottheit wäre vernichtet. Dann würde es allerdings zu einem absoluten Atomismus kommen, zu nichts Festem und Bleibendem in der Geschichte, überall wäre nur die Nichtigkeit und Eitelkeit des partikulären Beliebens und Thuns zu entdecken; nirgends aber würde das Allgemeine, der Zweck der Welt, die Vernunft und die Gottheit realisirt. Aber wie die Idealwelt als vernünftige und moralische Ordnung der gegenwärtigen Welt als mächtiges Gesetz innewohnt, so wird sie den leeren und nichtigen Schein des Bösen ewig überwinden, in Allem triumphiren und zur Offenbarung kommen. So ist es denn ganz natürlich, daß der Logos, an dem das Böse seine Schranke hat, die Rückkehr der Welt bewirkt, die sündigen Menschen erlöst und in sich Alles wieder zur Einheit verbindet. Die durch die Sünde unendlich negirte oder zersplitterte Welt, in der wir darum überall nur auf beschränkte Existenzen treffen; die in Eigensucht und Haß versunkene Geschichte, der gegenwärtige zerrissene Mensch wird durch die Inkarnation des Logos d. h. durch die Verwirklichung der Weltvernunft restaurirt und in den Zustand der Harmonie und Glückseligkeit zu-

rückgebracht. — Und wenn das Böse Negation ist, so tritt im Logos die Negation der Negation auf und wird die höhere Einheit wirklich, die durch die Negation eben hindurchging und diese nun in sich als überwundene und latent gewordene trägt. Der Logos mit der Weltordnung identisch ist die unzerstörbare Grundlage der Welt, er erhält sie, indem er das Böse überwindet oder, mit Erigena gesprochen, indem er die Wirkungen zu ihren Urgründen zurückbringt und daran befestigt. — Die Lehre von der Welterlösung, weil sie die Einleitung zur Rückkehr der Welt zu Gott ist, gehört in die Lehre von der vierten Natur. —

D. Natura nec creata nec creans.

(Eschatologie und Teleologie. Lehre vom Ende und Zweck der Welt.)

Erigena betrachtet den Ausgang der Kreatur von Gott in der Weltschöpfung und Sünde und die Rückkehr zu ihm in der Weltvollendung und Erlösung unter dem Schema der Dialectik, wonach eine höchste Einheit in ihre Arten und Individuen, überhaupt in die Vielheit ihrer Momente zerlegt und aus dieser Vielheit in regressiver Bewegung schließlich wieder hergestellt wird [1]. Dieser Prozeß des kosmischen und geschichtlichen Lebens erscheint ihm in der ganzen Natur der Dinge vorgebildet und ist, näher angesehen, selbst eine ontologische Nothwendigkeit, indem eben die Form des Weltlebens sich in dieser Kreisbewegung realisirt. „Alle Gestirne sind im Kreislauf begriffen; die Elemente gehen in ihre Qualitäten zurück, woraus sie hervorgingen; der Ocean richtet sich nach dem Mondlauf und beobachtet gewisse Perioden seiner Rückkehr; Ebbe und Fluth folgen bei ihm aufeinander. Dieselbe Kreisbewegung findet sich bei den Wasser- und Landthieren und auch die Bäume und Pflanzen gehen periodisch in Keime, Blumen, Blätter und Früchte hervor und von da, wie jedes vegetative Leben überhaupt, wieder zum Ausgangspunkt ihrer Bewegung zurück; denn das Ziel der ganzen Bewegung

---

[1]) de div. nat. V. 24.

ist wider das Princip, die ideale Welt, der Logos und Gott; nur durch ihr Princip wird sie begrenzt; von ihm geht sie aus und zu ihm begehrt sie immer zurückzukehren, damit sie in ihm bewahrt werde und einen Ruhepunkt finde. Und dieß gilt nicht nur von den Theilen der sinnlichen Welt, sondern von der Welt selbst, daß ihr Ziel ihr Princip ist. Nicht aber soll ihre Substanz darin vergehen, sondern sie kehrt im Princip nur in die Gründe zurück, woraus sie hervorging, um dort ewig zu ruhen [1]). — Dieselbe Form der Kreisbewegung haben wir auch in den sieben freien Künsten erkannt [2]).

Diese allgemeine Rückkehr zum Princip, dieser Kreislauf ist ein Symbol unserer eigenen Rückkehr. Allen Menschen wohnt dasselbe natürliche Verlangen des Seins und des Gutseins und des Ewig-Seins inne oder, wie Augustinus sagt, das Verlangen, selig zu leben und das Elend zu fliehen. Dieser Trieb nach dem seligen Leben und Sein rührt von dem her, der immer ist und gut ist und in Allen wohnt. Es ist der Zug nach dem Göttlichen — die Sehnsucht nach unserm natürlichen Ziel. — Und wenn nun jede natürliche Bewegung nothwendiger Weise nicht früher zur Ruhe kommt, als bis sie das Ziel, das sie anstrebt, erreicht hat, was kann die nothwendige Bewegung der menschlichen Natur hindern zu dem, was sie von Natur aus anstrebt, zu gelangen? Es findet sich kein Geschöpf, das das Nichtsein begehrte; es flieht vielmehr vor demselben, da es Allem, was von dem wahrhaft Seienden und über dem Sein Stehenden gemacht wurde, schwer ist, ins Nichtsein zurückzukehren. Wenn aber durch irgend ein Vorkommen die gottähnliche Natur von ihrem Princip

---

[1]) ib. V. 3. . : Finis enim totius motus est principium sui; non enim alio fine terminatur, nisi suo principio, a quo incipit moveri, et ad quod redire semper appetit, ut in eo desinat atque quiescat. Et non solum de partibus sensibilis mundi, verum etiam de ipso toto id ipsum intelligendum est. Finis enim ipsius principium suum est, quod appetit et quo reperto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur. V. 20. II. 11.

[2]) ib. V. 4; V. 20.

durch Unähnlichkeit entfernt wurde, so strebt sie immer zu ihrem Princip zurück, damit sie die verlorene Aehnlichkeit wieder gewinne. Wenn schon die Flamme immer in die Höhe strebt, wie soll die geistige Substanz in der Tiefe zurückgehalten werden[1].

Auch in ihren Sünden also sucht die vernünftige Kreatur nur Gott, von dem sie ist und zu dessen Betrachtung sie geschaffen wurde. Niemals will sie das Böse, aber sie wird in Vielem getäuscht, indem sie im Irrthum das Falsche für das Wahre ergreift. Alles nämlich begehrt als Ziel wieder seine Ursache; deßhalb auch die menschliche Natur sogar durch die unvernünftigen Begierden, welche die Ursachen alles Uebels und aller Bosheit sind, nach ihren eingepflanzten, natürlichen Kräften vernünftiger Weise bewegt wird, indem sie sich aufwärts richtet, die Ursache wieder anstrebt und ins Paradies, nämlich in die Freude der von Natur aus eingepflanzten Tugenden, die sie sündigend verloren hatte, zurückkehrt, und brennend begehrt, vom Baume des Lebens zu essen, d. h. der Betrachtung des göttlichen Wortes

---

[1]) ib. V. 3. His igitur et hujusmodi sensibilis mundi et universaliter et particulariter motibus . . . ad id ipsum principium . . quid aliud nobis mystice intimatur nisi reditus nostrae naturae ad principium suum, a quo facta est et in quo et per quod movetur et ad quod redire semper tendit? Generaliter in omnibus hominibus . . unus atque idem naturalis appetitus est essendi et bene essendi et perpetualiter essendi et, ut sanctus Augustinus breviter comprehendit, beate et vivendi miseriamque fugiendi. Motus namque iste feliciter vivendi et subsistendi ab eo, qui semper et bene est et omnibus inest. Et si omnis motus naturalis necessario non definit, neque quiescit, donec perveniat ad finem, quem petit, quid potest humanae naturae necessarium motum prohibere, compescere, sistere, ne ad id, quod naturaliter appetit, valeat pervenire? Nulla enim creatura est, quae velit vel appetat nihil esse; fugit autem, ne ei contingat non esse, praesertim dum omne, quod ab eo, qui vere est, et super esse est, factum est, ad nihilum redire difficile est. Si vero aliqua occasione natura Deo similis a principio sui per dissimilitudinem remota fuerit, semper ad suum principium redire contendit, ut similitudinem, quam corruperat, recipiat. conf. V. 6.

theilhaftig zu werden. Aber weil der Gegenstand ihrer Sehnsucht und ihres Begehrens, sei es daß sie in richtiger oder unrichtiger Bewegung ist, unendlich und jeder Kreatur unfaßlich ist, so dauert ihr Suchen und ihre Bewegung immer fort; sie findet auf wunderbare Weise Einiges, was sie sucht, Anderes aber findet sie nicht, was sie überhaupt nicht finden kann. Sie ergreift nämlich die Gottheit in Theophanien, nicht aber erfaßt sie sie selbst; denn Gott wohnt in einem unzugänglichen Licht und kann nur in Bildern uns nahe gebracht werden, die uns wohl sagen, daß er ist, aber nicht, was er ist[1]). — Diese Rückkehr ist, wie bereits bemerkt, ein Naturverlauf, ein nothwendiger Prozeß, es ist die Form der universalen Lebensbewegung. Erigena sagt: Alles, was aus der allgemeinen Ursache hervorgeht und aus den allgemeinen in ihr gesetzten Gründen, erstrebt in einer natürlichen Bewegung immer ihr Ziel, außer welchem es nicht ruhen kann. Alles, was aus der allgemeinen Quelle ausfließt, würde verfaulen und würde auch gänzlich untergehen, wenn es dahin nicht wieder zurückkehren könnte noch zurückkehrte. So ereignete sich, wenn diese Rückkehr in die unsichtbaren Ursachen verhindert würde, nicht nur etwas jedem natürlichen Wunsche Entgegengesetztes, sondern überhaupt etwas Schädliches. Aber unsere sterblichen Körper werden nicht allein in geistige, sondern auch in unsere Geister übergehen, deßhalb, weil Naturnothwendig-

---

[1]) ib. V. 26. Tota siquidem rationalis creatura quae proprie in hominibus intelligitur subsistere, et enim in delictis suis perversisque confractibus Deum suum, a quo est et ad quem contemplandum condita est, semper quaerit. Rationabilis quippe natura nusquam malum appetit, in multis tamen fallitur et decipitur, falsa pro veris approbans quod proprium est erroris, et non rectam viam ingredientis ad summum bonum, quod semper quaerit . . . Sed quoniam, quod quaerit et appetit, dum recte movetur vel non recte, infinitum est, omnique creaturae incomprehensibile, necessarieque semper quaeritur, ac per hoc semper movetur: semper quaerit, mirabilique pacto quodammodo invenit, quod quaerit et non invenit, quod invenire non potest. Invenit autem per theophanias, per naturae vero divinae per seipsum contemplationem non invenit.

keit sie zwingt, daß, sowie die vernünftige Seele, nach Gottesbild gemacht, in den, dessen Bild und Aehnlichkeit sie ist, zurückkehren wird, ebenso auch der Körper, der nach dem Bilde der Seele und wie ein Bild des Bildes gemacht wurde, zu seiner Ursache, nämlich zur Seele gewendet werde und von allem irdischen Gewicht und aller Materialität entbunden mittelst ihrer zu Gott selbst. So sehen wir die Feuchtigkeit in Rauch, diesen in Flamme und darum jene in das feurige Element übergehen; wie auch die Physiker bemerken, daß der Sonnenstrahl vom Meer und den Flüssen, kurz von allen Wasseransammlungen in sich ziehe und es wie Nahrungsmittel verwende [1]. Wenn demnach die Rückkehr eine allgemeine Nothwendigkeit ist, so ist für die Rückkehr der vernünftigen menschlichen Kreatur noch ein besonderer Grund anzugeben.

Es mußte das Ebenbild der einen und höchsten Trinität, die in sich selbst untheilbar und einfach und nicht zusammengesetzt ist, in Einheit und untrennbare Einfachheit zurückgebracht werden, denn anders würde es den Reichthum seiner Würde verlieren und seine Schönheit entstellen, was die göttliche Milde nicht geschehen läßt. Sie, das ursprüngliche Vorbild, gestattet nicht, daß das von ihr und nach ihr gestaltete Bild sich immer weiter

---

[1]) ib. V. 34. Omnia, quae ex causa omnium procedunt et ex primordialibus causis in ea constitutis naturali motu suum principium semper appetunt, extra quod quiescere nequeunt. Alia ratio: Omnia, quae ex fonte omnium manant, vilescerent, immo etiam penitus perirent si ad fontem suum redire neque possent neque redirent. At si visibilium reditus in suas invisibiles causas prohiberetur, valde naturali, omnium desiderio non solum contrarium, verum etiam fieret nocivum. Mortalia vero corpora nostra non solum spiritualia, verum etiam in animas nostras propterea transibunt, quoniam naturalis necessitas cogit, ut quemadmodum anima rationalis ad imaginem Dei facta in eum, cujus imago est, et similitudo, revertatur, ita et corpus, quod ad imaginem animae ac veluti imago imaginis est factum, in suam causam, quae est anima, ac per eam veluti medietatem quandam in ipsum Deum, qui est unica omnium causa vertatur, omni terreno pondere et corporalitate absolutum.

von ihr durch Häßlichkeit, Unähnlichkeit und Zusammensetzung entferne; nicht geziemt es der göttlichen Güte, daß ihr Bild durch ewigen Tod gefangen gehalten werde. Darin, daß Gott einerseits gestattete, daß der Mensch in Verdienst seines verkehrten Willens sterblich werde und sterbe, andererseits aber den gebesserten zu sich zurückruft, offenbart sie weit mehr Barmherzigkeit als rächenden Zorn[1]). — Wenn demnach die Rückkehr eine allgemeine ist, indem Alles, Himmel und Erde, mit der Auflösung dieser sinnlichen und der Erfüllung der intelligiblen Welt in seine Principien, in die allgemeinsten Ursachen und speziellen Substanzen, woraus es durch die zur Materie verbundenen Qualitäten nach Hinzufügung der Form hervorging, zurückkehrt, so ist doch die moralische Rückkehr der vernünftigen Kreatur, die nicht nur zu den Anfängen der Natur, sondern über alle natürliche Würde in die allgemeine Ursache selbst, nämlich in Gott das Ziel ihrer Rückkehr setzt und mit ihm durch die Betrachtung eins und Gott aus Gnade wird, auch als eine besondere zu bezeichnen[2]). Denn die Rückkehr des Menschen kann auf zweifache Weise betrachtet werden; die eine davon ist die Restauration der ganzen menschlichen Natur in Christo, die andere aber implicirt außer der Restauration auch noch die Glückseligkeit und Vergottung derjenigen, die zu Gott emporsteigen werden. Etwas anderes ist es nämlich, ins Paradies zurückzukehren und etwas anderes vom Baume des Lebens zu essen. Nur die Vergotteten essen von diesem Baume, welcher Christus ist und als dessen Frucht sich das selige Leben, der ewige Friede und die Betrachtung der Wahrheit, welche eigentlich Vergottung genannt wird, ergibt[3]). Nicht alle Menschen kehren in der letzteren Weise zu-

---

[1]) ib. V. 35.

[2]) ib. V. 38.

[3]) ib. V. 36. Tota itaque humanitas in ipso, qui eam totam assumpsit, in pristinum reversura est statum, in Verbo Dei videlicet incarnato. Qui reditus duobus modis consideratur, quorum unus est, qui totius humanae naturae docet in Christo restaurationem, alter vero, qui non

rück; einige Menschen kehren bloß zum Urzustand zurück, d. h. zu den natürlichen Gütern[1]). Erigena erinnert an das Gleichniß von den 10 Jungfrauen, wovon nur die fünf weisen mit dem Herrn die mystische Hochzeit d. h. die Vergottung feiern, während die andern, die der Herr unvorbereitet überrascht, vor der Thüre des Brautgemaches stehen bleiben müssen, statt himmlischer Freude nur natürliche genießend[2]). — Erigena nimmt mehrere Stufen der Rückkehr an, er sagt: die erste Rückkehr wird allgemein in der Verwandlung der ganzen sinnlichen Kreatur, die innerhalb diesem Weltraum enthalten ist, erkannt, d. h. alle Körper, sei es daß sie den Sinnen objectiv sind oder wegen zu großer Subtilität ihnen entgehen, sei es daß sie nur durch die Lebenskraft, heimlich oder offen, vegetiren oder daß sie durch die vernunftlose Seele und die körperlichen Sinne schwellen, kehren durch das Medium ihres Lebens in ihre geheimen Ursachen zurück, denn nichts wird von denen zu nichte gemacht, die substantialiter in der allgemeinen Ursache gesetzt sind. — Die zweite Rückkehr besteht in der Errettung der ganzen menschlichen Natur in Christo und in ihrer Wiedereinsetzung in den alten Stand ihrer Gründung. Durch Christi Verdienst, dessen Blut für das gemeinsame Heil der Menschheit vergossen wurde, ist der Mensch in das Paradies, d. h. in die Würde des göttlichen Ebenbildes wieder eingesetzt worden, so daß Keiner, mag er gut oder schlecht in diesem Leben gelebt haben, der natürlichen Güter, in die er gesetzt wurde, beraubt wird. Von allen Fesseln der Bosheit, des Todes und

---

solum ipsam restaurationem generaliter perspicit, verum etiam eorum, qui in ipsum Deum ascensuri sunt, beatitudinem et deificationem. Aliud enim est in paraditum redire, aliud de ligno vitae comedere . . tota nostra natura . . in his autem solummodo, qui deificatione digni sunt, ligni vitae fructum participabit.

[1]) ib. V. 38. Fruentur . . omnes homines ipsius fructu participatione naturalium bonorum generaliter; fruentur electi sui excelsitudine deificationum ultra omnem naturam specialiter.

[2]) ib. V. 38. V. 21; V. 16.

Elendes wird die Menschheit in allen, die an ihr theilnehmen, erlöst werden. — Die dritte Rückkehr findet in jenen statt, die nicht nur zur Erhabenheit ihrer Natur emporsteigen werden, sondern durch die Fülle der göttlichen Gnade, die durch Christus und in ihm seinen Auserwählten übergeben werden wird, über alle Gesetze und Schranken der Natur überwesentlich in Gott selbst übergehen werden, eins in ihm und mit ihm werdend. Die Rückkehr dieser letzteren beschreibt sieben Stufen. Die erste wird sein die Verwandlung des irdischen Leibes in die Lebenskraft, die zweite die der Lebenskraft in den Sinn, die dritte die des Sinnes in die Vernunft, die vierte die der Vernunft in den Geist, worin das Ziel der ganzen gegenwärtigen Kreatur gesetzt ist. — Nach dieser fünfmaligen Einigung der Theile unserer Natur, nämlich von Körper, Lebenskraft, Sinn, Vernunft und Geist, so daß sie nicht mehr fünf, sondern e i n e s sind, indem die unteren immer von den höheren verzehrt wurden, nicht, damit sie nicht sind, sondern damit sie eins seien, folgen die weiteren Grade des Aufsteigens, wovon der eine in dem Uebergang des Geistes in das Wissen von Allem, was nach Gott ist, besteht; der andere in dem Uebergang der Wissenschaft in die Weisheit, d. h. in die innigste Betrachtung der Wahrheit, so weit sie der Kreatur zugestanden wird; der letzte endlich der höchste auf übernatürliche Weise geschehende Untergang der reinsten Geister in Gott selbst ist. Dann wird die Nacht wie der Tag erleuchtet werden, d. h. die geheimsten göttlichen Mysterien werden den seligen und erleuchteten Geistern offenbar werden; dann wird die Achtzahl voll. Darum geschah auch die Auferstehung des Herrn am achten Tag, damit jenes selige Leben mystisch angedeutet werde, welches nach den 7 Tagen oder der siebenfachen Revolution dieses Lebens mit dem Untergang dieser Welt anbrechen und wo die menschliche Natur in ihr Princip durch achtmalige Erhebung zurückkehren wird; durch eine fünffache nämlich innerhalb der Grenzen der Natur, durch eine dreifache übernatürliche und überwesentliche aber innerhalb Gott selbst. So wird die Fünfzahl der Kreatur mit der Dreizahl des Schöpfers vereinigt und in Keinem wird etwas Anderes außer Gott erscheinen, wie uns im Aether nur

das Sonnenlicht entgegenstrahlt [1]). Etwas modifizirt wiederholt Erigena die Theorie von der mehrfachen Rückkehr in Bezug auf

---

[1]) ib. V. 39. Cujus (reditus) triplex occurrebat modus. Quorum primus quidem generaliter in transmutatione totius sensibilis creaturae, quae intra hujus mundi ambitum continetur, h. e. omnium corporum, seu sensibus corporeis succumbentium, seu eos prae nimia sui subtilitate fugientium, consideratur, ita ut nullum corpus sit intra textum corporeae naturae, sive vitali motu solummodo, seu occulte, seu aperte vegetatum, seu irrationabili anima corporeoque sensu pollens, quod non in suas occultas causas revertatur per vitae suae medietatem; ad nihilum enim nihil redigetur in his, quae substantialiter a causa omnium substituta sunt. Secundus vero modus suae speculationis obtinet in reditu generali totius humanae naturae in Christo salvatae in pristinam suae conditionis statum, ac veluti in quendam paradisum in divinae imaginis dignitatem, merito unius, cujus sanguis communiter pro salute totius humanitatis fusus est, ita ut nemo hominum naturalibus bonis, in quibus conditus est, privetur, sive bene sive male in hoc vita vixerit. Ac sic divinae bonitatis et largitatis ineffabilis et incomprehensibilis diffusio in omnem humanam naturam apparebit, dum in nullo punitur, quod a snmmo bono manat. Tertius de reditu theoriae modus versatur in his, qui non solum in sublimitatem naturae in eis substitutae ascensuri, verum etiam per abundantiam divinae gratiae, quae per Christum et in Christo electis suis tradetur, supra omnes naturae leges ac terminos superessentialiter in ipsum Deum transituri sunt, unumque in ipso et cum ipso futuri. Quorum recursio veluti per quosdam gradus septem discernitur. Ac primus erit mutatio terreni corporis in motum vitalem; secundus vitalis motus in sensum; tertius sensus in rationem; dehinc rationis in animum, in quo finis totius rationalis creaturae constituitur. Post hanc quinariam veluti partium nostrae naturae adunationem, corporis videlicet, et vitalis motus, sensusque, rationisque, intellectusque, ita ut non quinque, sed unum sint, inferioribus semper a superioribus consummatis, non ut non sint, sed ut unum sint, sequentur alii tres ascensionis gradus, quorum unus transitus animi in scientiam omnium, quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, h. e. contemplationem intimam veritatis, quantum creaturae conceditur, tertius, qui et summus, purgatissimornm animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur: et tunc nox sicut dies illuminabitur, h. e. secretissima divina mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur. Tunc perficietur octonarii numeri

den Menschen im Anschluß an Gregor von Nazianz, Maximus Confessor und Ambrosius in folgender Weise:

Die erste Rückkehr der menschlichen Natur findet statt, wenn der Körper aufgelöst und in die 4 Elemente der sichtbaren Welt, woraus er zusammengesetzt wurde, zurückgerufen wird. Die zweite wird in der Auferstehung erfüllt, wenn ein Jeder seinen eigenen Leib aus der Vereinigung der 4 Elemente wieder empfangen wird. Die dritte, wenn der Leib in den Geist verwandelt wird. Die vierte, wenn der Geist und, damit ich es offener sage, wenn die ganze Menschennatur in die Urgründe zurückkehren wird, welche immer und unveränderlich in Gott sind. Die fünfte, wenn die menschliche Natur mit ihren Gründen zu Gott bewegt werden wird, sowie die Luft in Licht verwandelt wird; denn Gott wird Alles in Allem sein, wenn nichts mehr sein wird, außer Gott allein. Damit wird aber nicht behauptet, daß die Substanz der Dinge untergehe, sondern daß sie durch die genannten Stufen nur in eine bessere zurückkehren werde. Denn wie soll das untergehen, von dem bewiesen wird, daß es in besseres zurückkehrt? Die Verwandlung der menschlichen Natur in Gott ist nicht ein Untergang ihrer Substanz, sondern nur eine wunderbare und unaussprechliche Rückkehr in den früheren Zustand, den sie durch die Sünde verlassen hatte. Denn wenn Alles, was rein erkennt, eins mit dem Erkannten wird, was ist es zu wundern, wenn unsere Natur, Gott von Angesicht zu Angesicht schauend, in denen, die es würdig sind, soweit als es der Kreatur möglich ist, auf den Wolken der Anschauung sich erheben und eins mit

---

veluti supernaturalis cubi perfectissima soliditas . . . Resurrectio quoque Domini non aliam ab causam octava die facta est, nisi ut beata illa vita, quae post septenariam hujus vitae per septem dies revolutionem est futura post mundi consumationem, mystice significaretur, quando humana natura, ut praediximus, in suum principium per octonariam ascensionem reditura sit; quinariam quidem, intra naturae terminos; ternariam vero, supernaturaliter et superessentialiter intra ipsum Deum; quando quinarius creaturae numerus ternario creatoris adunabitur, ita ut in nullo appareat nisi solus Deus, quemadmodum in aëre purissimo nil aliud arridet nisi sola lux. conf. ib. I. 40.

Gott und eins in ihm wird? — In der menschlichen Natur findet sich ja nichts, was nicht geistig und intelligibel wäre; denn auch die Substanz des Körpers ist durchgängig intelligibel, weßhalb es nicht unglaublich noch widervernünftig ist, daß die intelligiblen Substanzen sich gegenseitig einigen, so daß sie sowohl eins sind, als auch eine jede ihre Eigenthümlichkeit und Subsistenz zu besitzen nicht aufhört, doch in der Weise, daß das Niedere von dem Höheren enthalten wird. Denn das Niedere wird von dem Höheren natürlich angezogen und sich einverleibt, nicht, damit es nicht mehr sei, sondern auf daß es in jenem mehr gerettet werde und subsistire und eins sei. So verliert die Luft ihre Substanz nicht, wenn sie ganz in Sonnenlicht verwandelt wird, so daß nur dieses in ihr erscheint. Das Licht herrscht nur in ihr. Ebenso scheint das Eisen oder irgend ein Metall, wenn es im Feuer flüssig wurde, in Feuer verwandelt zu sein, und doch bleibt die Substanz des Metalls bewahrt. Auf dieselbe Weise dürfte auch die körperliche Natur in Geist übergehen, nicht auf daß sie untergehe, was sie ist, sondern daß sie in einer kostbaren Wesenheit bewahrt sei. Aehnlich ist es mit der Seele, daß sie in den Intellect verwandelt schöner und gottähnlicher wird. Dasselbe endlich gilt von dem Uebergang der vernünftigen Kreatur in Gott [1]).

---

[1]) ib. V. 8. Prima igitur humanae naturae reversio est, quando corpus solvitur, et in quattuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quattuor elementorum recipiet. Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus, et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aër movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus. Nec per hoc conamur astruere, substantiam rerum perituram, sed in melius per gradus praedictos redituram. Quomodo enim potest perire, quod in melius probatur redire? Mutatio itaque humanae naturae in Deum non substantiae interritus aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevacicando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio. Si enim omne, quod pure intelligit, effici-

Ueber diesen Uebergang des Niederen in das Höhere hat man sich nicht zu verwundern, da sogar Unähnliches in einander übergeht. So können die unvernünftigen Leidenschaften der Kreatur, die aus Strafe der Sünde in ihr entstanden, in den Vollendeten in natürliche Tugenden verwandelt werden. Es ist kein Laster, das in den Weisen mit Beihilfe göttlicher Gnade nicht in Tugend verwandelt werden könnte. Begierlichkeit kann zum Verlangen nach göttlichen Dingen werden, Wollust zur sündelosen Freude an geistiger Thätigkeit; Furcht zu vorsichtiger Sorge vor künftiger Pein in den Sünden, Traurigkeit endlich zur bessernden Reue in der Gegenwart der Uebel[1]).

Um diese Einigung, in welcher die Eigenheit der Substanz und Individualität gewahrt bleibt, noch weiter einsichtig zu machen, führt Erigena mehrere Beispiele an: So sind viele substanziale Individuen in einer Art, viele Arten in einer Gattung, alle Zahlen in der Monas, alle Linien im Punkt[2]). So wird eine

---

tur unum cum eo, quod intelligitur, quid mirum, si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatura sit, in his, qui digni sunt, quantum eis datur contemplari, in nubibus theoriae ascensura, unum cum ipso et in ipso fieri possit? . . In humana siquidem natura nil subsistit, quod spirituale et intelligibile non sit. Nam et substantia corporis profecto intelligibilis est, atque ideo non est incredibile, nec rationi resistens, intelligibiles substantiae sibi invicem adunari, ut et unum sint, et unaquaeque proprietatem suam et subsistentiam habere non desistat, ita tamen ut inferiora superioribus contineantur. Non enim vera ratio sinit, superiora inferioribus vel contineri, vel attrahi, vel consumi. Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur, et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis salventur et subsistant et unum sit. etc. conf. expos. in cael. hier. 166 c. Summa siquidem ac sancta trinitas Deus unus humanos animos, in quibus habitat, in se ipsum convertit atque consumit, non ut eis noceat, sed ut in eis solus appareat, non ut consumat eorum substantiam, sed ut perficiet eorum beatitudinem. conf. de div. nat. V. 10.

[1]) ib. V. 25.

[2]) ib. V. 10.

goldene Kugel, auf die höchste Spitze eines Thurmes gesetzt, zugleich von Allen gesehen, die um ihn herumstehen. Jeder, der sie erblickt, heftet die Strahlen seines Schauens darauf und keiner sagt zum Andern: Hebe dein Gesicht hinweg, damit auch ich sehe, was du siehst; weil alle zugleich sehen konnen. Wenn daher so viele Strahlen in Eins zusammenfließen und doch keiner mit dem andern confundirt wird, weil die Einzelnen, die hinschauen, ihre Eigenthümlichkeit behaupten, während sie um eine und dieselbe Sache in wunderbarer Einigung verweilen, so ist es nicht zu verwundern, wenn die ganze menschliche Natur in eine unaussprechliche Einheit gebracht wird, wobei die Eigenthümlichkeiten von Körper und Seele und Intellect unveränderlich bleiben. — So bewirken alle die verschiedenen Lichter in einer Kirche ein Licht, so daß kein körperlicher Sinn die einzelnen darin zu unterscheiden vermöchte und doch, wenn man daraus irgend eins der Lichter hinwegnimmt, so bleibt von seinen Strahlen nichts unter den übrigen Lichtern zurück, wie auch mit ihm nichts von ihrem Glanze hinweggenommen wird; woraus sich ergibt, daß jedes nach seiner Einigung für sich erhalten bleibt[1]). Ferner hört auch kein bestimmter Ton, sei es der menschlichen Stimme oder eines Instrumentes, wenn er mit andern zu einer Harmonie verbunden wird, in seiner Eigenheit auf; denn wenn er schweigt, so bleibt von ihm nichts in jener Harmonie zurück. Daraus wird leicht erkannt, daß die Einigung der menschlichen Natur geschehen könne mit Bewahrung ihrer Eigenthümlichkeiten[2]).

Die Rückkehr des Menschen aus der Gottesferne in die Versöhnung und Einigung mit Gott wird, wie wir schon gehört haben, durch den Logos, der dem Kosmos als waltendes Gesetz innewohnt, ermöglicht.

„Gott, nämlich das göttliche Wort, in welchem Alles der Ursache nach gemacht wurde und subsistirt, stieg nach seiner Gottheit in die Wirkungen der Ursachen, die in ihm existiren, herab,

---

1) ib. V. 12. Nach Dionysius.
2) ib. V· 13.

nämlich in diese sichtbare Welt, indem er die menschliche Natur annahm, in welcher alle sichtbare und unsichtbare Kreatur enthalten ist. Er stieg aber deßhalb herab, damit er die Wirkungen der Ursachen, die er nach seiner Gottheit ewig und unveränderlich besitzt, nach seiner Menschheit rettete und in ihre Ursachen zurückrufe, damit sie selbst darin in einer unaussprechlichen Einigung, sowie auch die Ursachen selbst gerettet würden. Es ist, als wenn er offen hätte sagen wollen: Wenn Gottes Weisheit nicht in die Wirkungen der Ursachen, welche in ihm ewig leben, herabstiege, so würde der Grund der Ursachen untergehen; denn wenn die Wirkungen der Ursachen untergehen, würde auch keine Ursache zurückbleiben, sowie auch keine Wirkung bleiben würde, falls die Ursachen untergingen, denn, da sie correlat sind, entstehen sie beide zugleich und gehen zugleich unter oder bleiben zugleich und immer [1].

Diese Erlösungstheorie erinnert uns vielfach an die gnostische, insofern in ihr die Erlösung nicht nur als ein freier moralischer Act der Gottheit gedacht ist, sondern auch als ein metaphysischer Proceß, in welchem diese sich in ihrer Integrität als Weltzweck behauptet. Das Motiv der Incarnation ist, wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf, kein bloß gemüthliches, wie etwa das Erbarmen mit der gefallenen Kreatur und die Liebe zu ihr, sondern die Behauptung und Herstellung der göttlichen Weltordnung und

---

[1]) ib. V. 25. Deus itaque Dei verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur . . Non aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum, quas secundam suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione sicuti et ipsae causae salvarentur etc. si aperte diceret: Si Dei Sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret: pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicut pereuntibus causis nulli remanerent effectus; haec enim relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt, aut simul et semper permanent.

darin die Realisirung der Gottheit als Ziel und Zweck der Welt, als Macht und Inhalt der Geschichte. Es ist vielmehr die Liebe zu sich selbst, welche die Gottheit veranlaßt, zur sündigen Kreatur herabzusteigen, und so ist der Zweck dieses Herabsteigens nicht die Beseligung der letzteren, sondern überhaupt die göttliche Verherrlichung. Das Böse hat durch die Sünde des Urmenschen in der Welt Existenz und Macht bekommen, es sucht die moralische und vernünftige Weltordnung zu negiren.

Wie es selbst kein Sein, sondern nur Schein ist, so kann diese Negation nur eine scheinbare und eitle sein. Nicht den Grund der Welt, nur die Welt des Scheines selbst vermag es zu stören und zu trüben. Würde es aber in der letzteren zur dauernden Existenz und zum Siege gelangen können, so wäre damit die Negation der idealen Welt in der gegenwärtigen gegeben; ja die ideale Ordnung wäre geradezu wirkungslos und darum als Causalität vernichtet, wenn das Böse ihre Erscheinung in unserer Welt völlig verhindern könnte. Die ideale Welt als Ordnung der unseren ist wie der Grund, so auch das Band der Existenzen in der letzteren; nur durch sie ist, wie wahrhaftes Sein, so auch Einheit, weil Gesetzmäßigkeit in der Welt. Wird dieses einheitliche Band der allgemeinen Gesetze zerrissen, so tritt allenthalben der Atomismus der Eigensucht ein; statt der Harmonie wäre überall die Zwietracht, wie der Organismus in Stücke auseinanderbricht, wenn seine einheitliche Idee im Tode negirt wird und damit die Glieder aufhören Glieder zu sein. So ist mit der Ursünde ein Abfall der Welt von der Idee eingetreten und damit ein Weg von der Einheit in die Zersplitterung, in den Atomismus eingeschlagen worden. Könnte sie von der Idee völlig abfallen, so würde dieß einer Aufhebung aller Einheit in ihr gleichkommen und einer völligen Materialisirung, denn die Materie ist das unendlich Zerstreute, nur der Geist oder die Idee sammelt und verbindet, weil er sich überall als die Form und das Gesetz, also als Einheit des Vielen manifestirt. Wir haben gefunden, wie Erigena den Urmenschen und in ihm die Urwelt durch die Sünde, welche Abkehr von der Einheit Gottes und der Einheit der Idee ist, in die

Trennung und Negation eingehen läßt, wie Gott und Mensch, Paradies und Erde, Mann und Weib sich damit in ihm scheiden. — Von allem dem kann die Erlösung nur der Gegensatz sein, sie ist die Zurückführung in die Idee und damit in die Einheit, sie bringt die Harmonie wieder in die Welt, weil sie den Gesetzen oder der idealen Ordnung in ihr zum Siege verhilft, näher, weil sie selbst dieser Durchbruch der idealen Welt in der gegenwärtigen ist, wie auf einmal die Sonne den nächtigen Raum durchbricht und Alles, was sich in der Finsterniß verlor, im Lichte wieder zusammenführt. Die Kirchenlehre und mit ihr Erigena setzt das ethische Verhalten des Geistes in ein solidarisches Verhältniß mit der Natur, seine Abkehr von Gott wirkt auf diese zerstörend, die Hinkehr restaurirend und verklärend. Ob sich eine solche Ansicht überhaupt halten lasse und ob sie bei Erigena auch nur zulässig sei, haben wir hier nicht zu untersuchen, wo unsere Aufgabe nur die getreue und vollständige Darstellung seines Systems ist. — Die Erlösung objectiv oder die Rückkehr ist mit der Incarnation gegeben, diese ist der Anfangspunkt einer Bewegung, die zu Gott zurückführt. Die Incarnation ist die Erscheinung des Logos in der Welt, ist die Verwirklichung der Idealwelt, mit der der Logos identisch ist, in der unsrigen, d. h. zunächst im ethischen Leben des Einzelnen und weiter im Leben der Geschichte. In der Incarnation fängt die Idealwelt wieder an wirkend zu werden und demnach sich als Causalität und ewiges Gesetz zu behaupten. So ist die Erscheinung des Logos, weil Erscheinung der idealen Ordnung, der moralischen und vernünftigen, die Ueberwindung des Bösen, das an ihr als ein Nichtiges und Eitles offenbar wird. Mit dem Gesetze kehrt, weil die Ordnung, die Harmonie in unsere Welt zurück; der Haß, den die Sünde in sie gebracht, wird durch das Princip der Liebe überwunden und so eine höhere Einheit realisirt, die durch den Gegensatz und Widerspruch hindurchgegangen ist und ihn in sich aufgehoben enthält. Christus selbst, als der Anfang dieser Rückkehr, wird auch der erste sein, in dem die Erlösung subjectiv und objectiv sichtbar wird, der in sich die Welt versöhnend alle ihre Gegensätze wieder zur Einheit verbindet. In ihm wird der Ur-

mensch, der in Adam niemals wirklich war, weil dieser vor Gott immer als sündiger stand, eigentlich wirklich, er ist der ideale Mensch, in dem der Logos d. i. die Weltvernunft Existenz genommen hat. Wenn seine Erscheinung eine im göttlichen Rathschluß oder in der Weltordnung ewig prädestinirte und darum nothwendige ist, weil die Gottheit Zweck der Welt ist und darum das Böse, als Abkehr von diesem Zwecke und Ziele ewig überwinden muß, weil sonst das Gute aufhörte das Sein und die Macht zu sein und die Gottheit sich selbst als die Weltregierung negiren würde, so ist die Hingabe an Christus und das Anziehen Christi von Seite des Menschen doch immer eine freie That. Denn, wenn die Erlösung objectiv als Rückkehr nothwendig allgemein sich realisirt, d. h. wenn die vernünftige und moralische Weltordnung nothwendig zur Erscheinung kommt, weil Gott der Zweck der Welt ist, so kommt sie doch nicht in jeder Subjectivität in gleicher Weise zur Erscheinung, sondern je nachdem diese sich zu ihr verhält — beseligend in jener, die sich ihr hingibt und wie Christus sie in sich die Macht und den Inhalt des Lebens werden läßt; bestrafend in der andern, die gegen sie sich verschließt und darum nicht in und aus dem Gesetze, sondern unter demselben lebt.

Die Erlösungstheorie Erigenas liegt nach Allem dem klar vor uns: die Gottheit, weil sie der Zweck und das Ziel der Welt ist; der Logos, weil er die vernünftige und moralische Weltordnung ist, wird und muß sich in unserer Welt ewig realisiren; in einer auf die ideale Ordnung gebauten Welt kann das Böse keinen dauernden Triumph erringen; denn wäre dies möglich, so würde jene aufhören ihre Causalität zu sein, sie wäre selbst ein Nichtiges oder wenigstens vom Standpunkt der Welt angesehen, in der sie nicht mehr gegenwärtig gefunden würde, soviel wie vernichtet. Oder es gibt nur eine göttliche Prädestination und diese ist die Prädestination zum Guten oder die Incarnation des Logos, die Erscheinung der ewigen Vernunft und darin der Gottheit in der Welt. — „Das Ziel der ganzen Kreatur, sagt Erigena, ist das Wort Gottes, Princip und Ende der Welt existiren in diesem und sind, damit ich es offener ausspreche, das

Wort selbst [1])". Erigena faßt demnach die Erlösung nicht als Versöhnung Gottes mit der Welt, sondern vor allem als Weltrestauration.

Nun, wenn dies festgehalten wird, daß die Incarnation und Erlösung nicht ein zufälliger Act des göttlichen Beliebens ist, sondern eine ewige Prädestination, so entsteht auch keine Schwierigkeit, wenn Erigena, wie wir oben gesehen haben, der Gottheit das Wissen um das Böse abspricht; — denn der Logos steigt dann nicht erst auf das Wissen um die Ursünde und ihre Folgen in die Welt restaurirend herab, ja er steigt eigentlich überhaupt nicht erst herab, sondern er ist ihr immer restaurirend gegenwärtig und es kommt nur darauf an, ob eine menschliche Persönlichkeit diesen immanenten Logos auch erkenne und in sich aufnehme und auf solche Weise für die Geschichte der Anfangspunkt einer centripetalen Richtung werde, in der die Gottheit immer allgemeiner gesucht, gefunden und realisirt wird. Dieser Mensch, indem der Logos zuerst seine Wohnung nimmt und von dem er neuerdings der Welt vermittelt wird, ist eben Christus.

In der Christologie verläßt Erigena sogleich wieder seine spekulativen Anschauungen und schließt sich dem Wortlaute des Dogma's an. — Weil der erste Mensch es vernachlässigte, in seinem Glück zu bleiben, und darum durch Stolz abfiel, wodurch die Einheit der menschlichen Natur in unendlich viele Theile und in die größte Verschiedenheit zerstreut wurde, so nahm die göttliche Milde einen neuen Menschen an, worin die im alten Menschen getheilte Natur wieder zur alten Tugend zurückgerufen werden sollte, sie wollte in der Welt um der Welt d. h. als Mensch um des Menschen willen geboren werden [2]). — Nicht wäre Christus auf diese zerstörbare Welt durch Zeugung gekommen, wenn nicht das Verbrechen der menschlichen Natur vorausgegangen wäre [3]).

---

[1]) ib. V. 20. Principium itaque et finis mundi in Verbo Dei subsistunt et, ut apertius dicam, ipsum Verbum sunt.

[2]) ib. II. 9, conf. IV. 23.

[3]) comment. etc. 310 d. Ille siquidem singularis Adam non nasceretur

Aus Liebe zur Welt d. h. nicht zur materiellen, sondern aus Liebe zum Menschen, den er nach seinem Bild und Gleichniß geschaffen hatte, gab der Vater den Sohn dahin, damit Jeder auf seinen Tod blickend nicht zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe [1]). — Christus war wahrer Mensch und nahm daher alle Theile der menschlichen Natur an, Leib, Sinne, Seele und Intellect und vereinte sie in sich. Nichts vom Menschen außer der Sünde ließ er zurück. Mit der Annahme des Körpers nahm er alle körperliche Wesenheit, mit der Annahme des Sinnes alle sinnliche, mit der Seele alle vernünftige und auch die Lebenskraft, endlich mit dem menschlichen Intellect alle intellectuellen Wesenheiten an. So hat er alle Kreatur aufgenommen und in sich vereinigt [2]). Indem aber der Logos auf solche Weise in die Wirkungen der Urgründe, in diese sichtbare Welt eintrat, verließ er, der immer im Vater ist, den Vater doch nicht [3]). Die Art und Weise, wie der Logos die Menschheit annahm, erkennen selbst die Engel nicht, sie erkennen nur, daß sie geschehen sei [4]).

Gottheit und Menschheit sind in Christo vereinigt, sie sind in ihm eins mit Erhaltung ihres Unterschiedes, weil nur eine Person die Menschheit und Gottheit Christi ist [5]). Obschon Christus die ganze menschliche Natur, die er ganz annahm, ganz in sich und im ganzen menschlichen Geschlecht ganz erlöste, indem er einige in dem alten Stand der Gnade restituirte, einige aber mit

---

in hunc mundum corruptibilem per generationem, si naturae humanae non praecederet delictum.

[1]) ib. 320—321 d a.

[2]) de div. nat. II. 13. Quas (quattuor) partes (humanae naturae) verus quippe homo Christus et assumpsit, et in seipso adunavit; homo siquidem perfectus factus est. etc. conf. V. 25.

[3]) ib. V. 25. Et dum a patre descendit, Patrem non deseruit.

[4]) exp. in cael. hier. 187 a.

[5]) de div. nat. V. 36. Ego autem incunctanter vestigia eorum sequor, qui non temere praedicant humanitatem Domini nostri Iesu Christi suae divinitati unitam, ita ut unum, salva naturarum ratione, in ipsa et cum ipsa sit, quoniam una substantia est et ut usitatius dicam, una persona humanitas Christi et divinitas. conf. V. 38. homil. etc. 291 d.

Vorzug über die Natur vergottete, so wurde doch in keinem außer in ihm allein die Menschheit mit der Gottheit zur Einheit der Substanz vereinigt und übersteigt, in die Gottheit selbst verwandelt, Alles. Dieß nämlich behielt sich das Haupt der Kirche vor, daß nicht nur seine Menschheit der Gottheit theilhaftig wäre, sondern die Gottheit selbst würde, nachdem Christus zum Vater hinaufstieg, zu welcher Höhe keiner als er hinaufsteigt noch hinaufsteigen wird. — In diese Einheit nun erhob Christus seine Menschheit; die übrigen aber, die er vergottete, setzte er in bloßer Theilnahme seiner Gottheit, einen jeden nach der Höhe seiner eigenen Betrachtung hinter sich — in sich, wie in einem Hause, alle ordnend, die er erwählte, ihm ähnlich zu werden [1]). — Dem Fleische nach ist der Sohn vom Geist empfangen und geboren [2]). Weil ohne Sünde geboren, war der Welterlöser niemals von einer solchen Unwissenheit, wie der Mensch, sondern sogleich, als er empfangen und geboren war, erkannte er sich selbst und Alles, und konnte reden und lehren, nicht allein als des Vaters Weisheit, welcher nichts entgeht, sondern auch weil er eine unbefleckte Menschheit angenommen hatte, damit er die befleckte reinige; nicht weil er eine andere annahm, als er herstellte, sondern weil er selbst allein unbefleckt in ihr blieb und zur Heilung der Wunde der vergifteten Natur in den geheimsten Gründen derselben aufbewahrt, da sie sonst ja ganz in Allen unterging ohne jenen, in dem sie allein unvertilgbar blieb [3]). Unsere in Folge der Erbsünde mit Recht

---

[1]) ib. V. 25. Quanquam enim totam humanam naturam, quam totam accepit, totam in seipso et in toto humano genere totam salvavit, quosdam quidem in pristinum naturae statum restituens, quosdam vero per excellentiam ultra naturam deificans; in nullo tamen nisi in ipso solo humanitas Deitati in unitatem substantiae adunata est et ipsam Deitatem mutata omnia transcendit. Hoc enim proprium caput Ecclesiae sibi ipsi reservavit. ut non solum ejus humanitas particeps Deitatis, verum etiam ipsa Deitas, postquam ascendit ad Patrem, fieret; in quam altitudinem nullus praeter ipsum ascendit nec ascensurus est. conf. V. 38.

[2]) ib. II. 33.

[3]) ib. V. 38.

durch Mühe und Sorge verkümmerte Natur nahm Christus an und so schuf er uns neu mit Mühe durch seine Menschheit, während er uns durch seine Gottheit ehedem mühelos schuf [1]). — Wenn jeder Mensch in Folge der Erbsünde unwissend zur Welt kommt, so kam Christus, von ihr befreit, wissend zur Welt [2]). Nicht weil Christus nach seiner Gottheit leidensfähig war, sondern nur weil auf ihn die Leidensfähigkeit und das Leiden und der Tod des angenommenen Menschen bezogen wird, litt er mit der Menschheit, die er sich zur Einheit der Person (Substanz) verbunden hatte, und wird deßhalb nicht mit Unrecht wahrhaft leidend genannt; denn nicht ist während des Leidens die eine Persönlichkeit (Substanz) des Wortes und des Menschen geschieden. Die Gottheit des Wortes ist nicht leidensfähig und hat mit der Menschheit mitgelitten [3]). Die Menschheit, die Christus als ganze sich annahm, hat er ganz in sich wieder hergestellt [4]), in ihm wird sie in ihren früheren Zustand zurückkehren [5]). Im eingebornen und menschgewordenen Wort wird die ganze Welt noch besonders restituirt, in ihm wird sie am Ende allgemein restituirt. Nicht bloß den Menschen, auch jeder sinnlichen Kreatur, nicht weniger den Engeln als den Menschen hat die Incarnation genützt; den Engeln zur Erkenntniß des Wortes, den Menschen zur Erlösung und Erneuerung ihrer Natur. Vor der Incarnation war ja das Wort jeder sichtbaren und unsichtbaren Kreatur unfaßlich, weil entfernt und geheim über Allem, was ist und was nicht ist, was gesagt und erkannt wird; incarnirt aber in gewisser Weise herabsteigend geht es durch eine wunderbare und unaussprechliche und endlos vielfache Theophanie in die Kenntniß der englischen und menschlichen Natur ein, macht den Vater und die ganze Trinität offenbar und über allen unbekannt nahm es aus allen die Natur an, woraus es erkannt würde, die sinnliche und intelligible Welt

---

1) comment. 332—333 d a.
2) de div. nat. IV. 9.
3) ib. IV. 3.
4) ib. IV. 27; conf. V. 36.
5) ib. V. 36.

in sich in unaussprechlicher Harmonie vereinend. So gewährte das ursprüngliche Licht jeder intellectuellen und rationellen Kreatur Zutritt zu sich. — In ihm ist die sichtbare und unsichtbare Welt restaurirt und in eine unaussprechliche Einheit zurückgerufen, jetzt zwar nur erst in der Hoffnung, zukünftig aber in der That; jetzt im Glauben, dereinst im Schauen; jetzt im Beweis, am Ende aber in der Erfahrung; für die Gegenwart erst im besonderen Menschen, den das Wort annahm, in Zukunft aber in Allen allgemein sich vollendend [1]). Unsertwegen wurde Christi Fleisch sterblich gemacht, damit durch seinen Tod der unsrige gänzlich

---

[1]) ib. V. 25. Hinc non incassum credimus et intelligimus, incarnationem Verbi Dei non minus angelis quam hominibus profuisse; profuit namque hominibus ad suam redemptionem suaeque naturae restaurationem, profuit angelis ad cognitionem. Nec comprehensibile quippe erat Verbum omni creaturae visibili et invisibili, h. e. intellectuali et rationali, angelis videlicet et hominibus. priusquam incarnaretur, quoniam remotum et secretum super omne, quod est et quod non est, super omne, quod dicitur et intelligitur, incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit et super omnia incognitum ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumpsit, mundum sensibilem et intelligibilem in seipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibilis omni creaturae intellectuali et rationali praebuit accessum . . . Ac per hoc breviter concludendum in ipso omnia visibilia et invisibilia, h. e. sensibilis et intelligibilis mundus, restaurata, inque unitatem ineffabilem revocata sunt: adhuc in spe, in futuro vero in re: adhuc in fide, in futuro in specie: adhuc in argumento, in futuro in experimento: jam in ipso homine, quem specialiter accepit factum, in futuro in omnibus generaliter perficiendum. conf. expos. in cael. hier. 132 b; 134 a — b, comment. in ev. sec. Joann. 300—301 d a.

Carmen VIII. De verbo incarnato. Floss 1231.

Nec minus in caelis prosunt mysteria Christi
Quam terris, merito cum sit Deus omnibus idem.
Illic angelicos patefecit lumine mentes,
Ac tenebrosa suae virtutis prodidit ipsis.
Nulla quidem virtus potuit disnoscere pure,
Quem pater occultum gremio velabat opaco. etc. 40—45.

vertilgt würde. Denn Christi Fleisch ist nicht in Folge eigener Sünde sterblich geworden, wie unser Fleisch, sondern nur durch Herabneigung zu unserer Natur nach der Sünde war es leidensfähig. Den Tod zwar verweigerte Christus unsertwegen nicht, die Sünde aber nahm er nicht an. Darum konnte ihn auch der Tod nicht festhalten, weil er kein Schuldner des Todes war. Nicht konnte der Tod gefangen halten, welchen er nicht als schuldig fand. Vom ersten Menschen daher vor der Sünde nahm Christus es an, ohne Sünde zu sein; von ihm aber nach der Sünde empfing er das Sterbenkönnen; durch beides nun restituirte er in sich selbst unsere Natur; denn in sich tilgte er unsern Tod und stellte das ewige Leben her und dadurch, daß er sündelos war, machte er unsere Natur vor ihrer Sünde in sich offenbar [1]. Nach seiner Auferstehung ist Christus weder zeitlich noch räumlich noch auf irgend eine Weise begränzt [2]. In einem geistigen unsterblichen und himmlischen Leib erschien er nach der Auferstehung [3]. Der auferstehende Christus hatte kein Geschlecht mehr, obschon er noch in demselben erschien; sondern nur den wahren und ganzen Menschen, Körper, Seele und Intellect ohne irgend ein Geschlecht oder greifbare Form, weil diese in ihm eins sind und Gott geworden waren ohne eine Verwandlung oder Confusion der Eigenthümlichkeiten der beiden Naturen; denn er ist ganz Gott und ganz Mensch, eine Substanz oder, damit ich gewöhnlicher rede, eine Person, von räumlicher und zeitlicher Bewegung frei, während er über allen Räumen und Zeiten Gott

---

[1]) comment. etc. 300 c d. conf. ib. 327 d.; carmen I. ser. I. 28. de Christo crucifixo. Sanguis (Christi) mortales nos facit esse deos. carmen III. ser. I. de paschate 51—55.

Sanguinis et proprii fundens libamina pura,
Mundo salvato pascha novum dedicat.
Sponte sua Dominus se mactat ipse sacerdos
Quae Patri placens hostia sola fuit.
Hostia, quae totum purgavit crimine mundum.

[2]) de div. nat. ib. II. 11.

[3]) ib. V. 38.

und Mensch ist, ohne eine Form, da er die Form von allen ist, und auch die Form der natürlichen Substanz, ohne eine Aehnlichkeit, während Alles ihm ähnlich zu sein begehrt. — Zuerst vereinigte Christus in sich Mann und Weib, denn nicht in einem geschlechtlichen Körper, sondern nur im Menschen stand er von den Todten auf, ferner verband er in sich die Erde mit dem Paradies, denn ihm war der Erdkreis das Paradies, da er Alles, was er von jenem empfangen hatte, das materielle Fleisch mit seinen Accidenzen — sündenlos in ihm — und die männliche Gestalt in sich in eine geistige Natur verwandelte und hierauf die angenommene und in ihm restaurirte Menschheit nicht nur zur Gleichheit der englischen Natur, sondern auch über dieselbe, kurz über alles Seiende und Nichtseiende erhöhte. Und was er in sich partikular vollendete, wird er allgemein zur Zeit der allgemeinen Auferstehung in der ganzen Natur vollenden d. h. nicht nur Alles, was sie selbst nach der Sünde von dieser materiellen Welt angezogen hatte, wird er in Geist verwandeln, sondern auch zur Gleichheit der himmlischen Glorie, welche die Engel besitzen, zurückführen [1]). So ist Christus in Allem das Gegenbild Adams.

---

[1]) ib. V. 20. Resurgens quippe nullum sexum habuit . . . In Christo enim Jesu neque masculus est neque femina, sed solum verum et totum hominem, corpus dico, et animam, et intellectum, absque ullo sexu vel aliqua comprehensibili forma, quoniam haec tria in ipso unum sunt, et Deus facta, sive proprietatum transmutatione vel confusione. Totus namque Deus est et totus homo, una substantia, vel ut usitatius dicam, una persona, locali et temporali motu carens, dum sit super omnia loca et tempora Deus et homo, absque ulla forma, cum sit forma omnium et paternae substantiae character, absque ulla similitudine, dum omnia similia ei esse appetunt . . . Adunavit itaque in se orbem terrarum paradiso. Ipsi siquidem orbis terrarum paradisus erat. Totum namque quos de orbe terrarum acceperat, materialem videlicet carnem cum suis accidentibus absque peccato et virilem habitum in spiritualem in seipso mutavit naturam. Ac deinde non solum humanitatem, quam acceperat et revocaverat in seipso, in aequalitatem angelicae naturae exaltavit et reduxit . . . verum etiam super omnes angelos et virtutes caelestes, et, ut breviter dicam, super omnia, quae sunt et quae non sunt, sublimavit. Et quod in

In diesem wurde nämlich die Natur in Mann und Weib getheilt, in jenem aber vereinigt, so daß in ihm weder Mann noch Weib ist. In Adam wurde die allgemeine Natur aus der Seligkeit des Paradieses vertrieben, in Christo in dieselbe Seligkeit zurückgerufen und restituirt. Im ersten wurde das Fleisch für die Keuschheit d. h. die Schwäche für die Kraft angenommen; im zweiten wurde die Schwachheit und der Tod vertilgt, Tugend und ewiges Leben aber der menschlichen Natur geschenkt. Wie in Adam alle starben, werden in Christo alle lebendig. Adam schlief, und es wurde Eva, Christus stirbt und es wurde die Kirche, sagt Augustin. Dem schlafenden Adam entsprang Eva aus der Seite; dem todten Christus wird die Seite durchbohrt, damit die Sakramente herausfließen, wodurch die Kirche gebildet wird; denn das Blut ist zur Consecration des Kelches, das Wasser aber zur Consecration der Taufe. Im ersten Menschen wurde die menschliche Natur mit thierischen Fellen bekleidet, d. i. mit dem sterblichen Körper, im zweiten wird dieselbe ihrer thierischen Kleider beraubt, nachdem alle Begierlichkeit sterblicher Leiber hinweggenommen ist, und die Nacktheit d. i. die Einfachheit der früheren Natur wieder angenommen [1]). Demnach erscheint Christus als der vollkommene Mensch, in welchem Alles vollendet wurde [2]). Er erfüllte am meisten das Naturgesetz der allgemeinen Menschenliebe [3]). — Auf eine wunderbare und unaussprechliche Weise ist Christus in seiner mit dem Worte vereinten Menschheit über allen himmlischen Wesenheiten und mit dem Vater, als auch ist er Gott und regiert überall die Welt und erscheint denen, die ihn lieben, sichtbar oder unsichtbar; verläßt aber den Himmel nicht

---

seipso particulariter perfecit, generaliter resurrectionis tempore in tota humana natura perfecturus est, h. e. non solum omnia, quae ipsa post peccatum de hoc mundo materiali attraxerat, convertet in spiritum, verum etiam ad aequalitatem caelestis gloriae, quam angeli possident, perducet. conf. ib. II. 10. II. 11.

[1]) ib. IV. 20; conf. II. 23.

[2]) ib. IV. 1.

[3]) ib. V. 38.

und sitzt zur Rechten des Vaters; in den Höhen Alles lenkend, in den Tiefen das Heil der menschlichen Natur besorgend. — Christi Menschheit, die nach der Auferstehung in die Gottheit umgewandelt wurde, ist aber nicht in irgend einem Raume zu denken, denn da Christi Gottheit unräumlich ist, so auch seine Menschheit. Dasselbe gilt in Hinsicht der Zeit, Qualität, Quantität und allen begränzenden Formen. Von allem diesen ist Christus nach seiner Auferstehung frei, wie es auch nach ihrer Auferstehung seine Auserwählten sein werden, die eins in ihm und mit ihm sein werden [1]. — Ganz besonders betont Erigena die Ubiquität der verklärten Menschheit und damit auch des verklärten Leibes Christi. Er sagt: Wir behaupten, daß unser Herr Jesus Christus in seinen zwei Naturen zu einer untrennbaren Substanz vereinigt überall sei und daß kein Theil von ihm durch irgend einen Raum oder eine Zeit oder auf irgend eine Weise, wodurch die Kreatur beschränkt wird, begrenzt sei; denn der ganze Gott ist überall ganz [2]. Wenn Christus sagt: Ich und der Vater sind eins, so gilt das nicht allein von seiner Gottheit, sondern von der ganzen Substanz (Person), von dem Menschen und Gott und deßhalb ist der ganze Christus, nämlich das Wort und das Fleisch, überall und wird durch keinen Raum gebunden, weder ganz noch theilweise, weder in der Gottheit noch in der Menschheit, aus welchen beiden die ganze Substanz Christi gebildet ist [3]. Wenn das Fleisch Christi in Gotteskraft und in die Unzerstörbarkeit des Geistes

---

[1]) ib. II. 11. carmen: Christi triumphus de morte ac diabolo, 27—28. bei Floß 1233.

Inque Deum vertit vestem de virgine sumptam,
Unum conficiens animam carnemque Deumque.

[2]) ib. V. 38. Nulla itaque ratio nobis obstat, ut non incunctanter et credimus et intelligimus, Dominum nostrum Iesum Christum in duabus suis naturis, inseparabilem suam substantiam adunatio, ubique esse, nullamque sui partem ullo vel loco vel tempore seu aliquo modo, quo creatura definitur, circumscribi. Totus enim Deus est totus ubique.

[3]) ib. V. 37. conf. V. 20.

umgewandelt wurde, so wird das Fleisch sogleich Kraft sein und unzerstörbarer Geist. Aber wenn Gottes Kraft und Geist überall sind, so sind sie nicht nur über Raum und Zeit, sondern auch über Allem, was ist. So ist Keinem zweifelhaft, daß das Fleisch selbst in Kraft und Geist verwandelt durch keinen Raum gehalten, durch keine Zeit verändert werde, sondern verwandelt in Gottes Kraft und Geist, nämlich in das Wort, welches das Fleisch zur Einheit der Substanz sich angenommen hatte, wird es alle Räume und Zeiten und überhaupt alle Beschränkung überschreiten [1]). Und von dieser verklärten Menschheit gilt es wohl, wenn Erigena wieder sagt, daß sie jeder Kreatur unfaßlich sei [2]). Sie schaut Gott unmittelbar, nicht mehr in Theophanien [3]).

Christus nun vereinigt die Welt wieder mit dem Vater [4]); er ist der Versöhner, weil er für uns immer beim Vater intercedirt, indem er ihm das allgemeine Opfer und den Werth der Welt zeigt, nämlich seine Menschheit, welche er heiligte und für die Reinigung und Erlösung des ganzen menschlichen Geschlechtes, Niemand ausgenommen, hingab. Denn da er in Keinem fand, was er mit Ausnahme der Sünde nicht angenommen hätte; so ließ er auch in Keinem zurück, was er nicht erlöst und durch Erlösung gerettet und geheiligt hätte, weil er selbst die Erlösung und das Heil, die Reinigung und Erleuchtung, überhaupt die Vollendung der ganzen Menschheit in Allen und im Einzelnen

---

[1]) ib. V. 38. Si ergo transformata caro Christi est in Dei virtutem et spiritus incorruptionem, perfecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus. At si Dei virtus et spiritus ubique est, non solum supra loca et tempora, verum etiam supra omne, quod est, nulli dubium, ipsam carnem in virtutem et spiritum transformatam nullo loco contineri, nullo tempore mutari, sed sicuti Dei virtus et spiritus, Verbum videlicet, quod eam jam in unitatem sibi substantiae acceperat, omnia loca et tempora. et universaliter omnem circumscriptionem excedere.

[2]) ib. V. 26.

[3]) ib. V. 23.

[4]) exp. in cael. hier. 135a.

ist[1]). — Alles wird in Christus und durch Christus vollendet, der das Ende und die Erfüllung unserer Natur ist[2]). Wie dem Menschen das Blut Christi zur Erlösung nützte und zur Restauration seiner Natur helfen wird, so hat es dem Teufel und seinem Anhang zur Zerstörung ihres Reiches geschadet und wird ihnen schaden zur Vermehrung der Pein. Keine größere Strafe erleidet nämlich der teuflische Stolz und keine schwerere Traurigkeit, als den Neid des menschlichen Heils und die darauf folgende Verzweiflung. Nicht weil nicht auch jener, wenn er wollte, zum Schöpfer seiner Natur bekehrt werden könnte, sondern weil er durch den Stolz seines bösen Wollens gebunden die Anmuth der Seligkeit beständig hassen wird, klagend, daß ihm die Erlösten entrissen wurden. Denn vom Fürsten dieser Welt nahm Christus nicht nur die ganze Herrschaft über unsere Natur; sondern auch sein Erbe, woraus er vom Stolz aufgeblasen hinausgetrieben wurde, schenkte er den Menschen zum ewigen Besitz, so daß der Teufel durch die Strafe einer doppelten Traurigkeit gequält wird, erstens, weil er sein Reich, das er durch Verführung des ersten Menschen gewann, mit Recht verliert, weil er den zweiten Menschen ungerecht tödtete, und zweitens, weil er durch Neid gepeinigt wird, da er die menschliche Erbschaft, woraus er vertrieben wurde, seinen Feinden zum Besitze lassen muß[3]). Christus, welcher die Knechtschaft der Götzenbilder zerstörte, tilgt auch in denen, die er zur Verehrung des wahren Gottes führte, durch das Taufwasser den Schmutz der Sünde und brennt sie aus durch die Flamme der Reue; zuletzt aber wird nicht nur allgemein der Tod des Körpers, sondern auch der Tod des Geistes

---

[1]) ib. V. 36. Ipse propitiatorium, quia semper pro nobis intercedit ad Patrem, ostendens ei generale sacrificium, et mundi pretium humanitatem videlicet suam, quam sacrificavit et tradidit pro purificatione et redemptione totius generis humani nemine excepto. Nam quemadmodum in nullo invenit, absque peccato, quod non acceperit, ita in nullo reliquit, quod non redemerit et redimendo salvavit et sanctificavit, quoniam ipse est redemtio et salus, purgatio et illuminatio, et perfectio universae humanitatis in omnibus et singulis.

[2]) ib. V. 37.

[3]) ib. V. 38.

zerstört, und nachdem alle Gebräuche des Götzendienstes und der Aberglaube und die Ungerechtigkeit aller Nationen gänzlich vernichtet sind, wird die Erkenntniß des wahren Gottes aller Kreatur gegeben; denn reicher als das Verbrechen ist die Gnade, da uns ja Christi Leiden unvergleichlich mehr zum Leben nützte, als die Sünde Adams zum Tode beitrug. Sei daher die Zahl der gefallenen Menschen und Engeln gleich, oder sei sie größer, nichts steht dem Glauben entgegen, daß das ganze menschliche Geschlecht in Christo erlöst worden ist und in das himmlische Jerusalem zurückkehren wird [1]). Die geistige Blindheit und Finsterniß, in die das ganze Menschengeschlecht in Folge der Ursünde versunken war, nahm Christus hinweg [2]). Er ist das Licht der Welt, weil er im Menschen sich aller Kreatur, auch den Engeln erst offenbarte [3]). Nur durch Theilnahme an ihm ist jede vernünftige und intellectuelle Kreatur Licht [4]). Jeden, der in die Welt kommt, erleuchtet Christus; freilich meint Erigena wieder, nur jeden von denen, der in die Welt der Tugenden oder der Kirche kommt [5]). Dennoch aber ist keinem die Möglichkeit benommen, an den Sohn Gottes zu glauben und selbst ein Sohn Gottes zu werden, was in des Menschen freien Willen und in der Mitwirkung der Gnade liegt [6]). Ueberhaupt ja stieg das Wort deßhalb in das Fleisch herab, damit das Fleisch an dasselbe glaube, d. h. damit der durch das Fleisch an das Wort glaubende Mensch emporsteige, so daß durch den natürlichen eingebornen Sohn viele zu Adoptivsöhnen gemacht wurden. Nicht um seiner selbst willen ist das Wort Fleisch geworden, sondern um unsertwillen, da wir nur durch das Fleisch des Wortes in Söhne Gottes umgewandelt werden konnten; allein stieg das Wort herab, mit vielen aber steigt es hinauf. Aus den Menschen macht derjenige Götter, welcher aus Gott den

---

1) ib. V. 38. conf. homil. 291 a.
2) homil. 290 ab.
3) ib. 289 d comment. 300—301 da.
4) ib. 292 c.
5) ib. 293 b.
6) ib. 294 d.

Menschen machte [1]). Und so wird denn die menschliche Natur durch Christus über alle Engel erhöht; denn was am Haupte geschah, geschieht auch an den Gliedern [2]). — Zu bemerken ist, daß Erigena das Princip der Rechtfertigung und Erlösung nicht in die Gottmenschlichkeit Christi verlegt, sondern dieselben dualistisch nur von der göttlichen Natur bewirken läßt [3]). Jesus Christus, unser Herr, der incarnirte Logos, empfing seiner Menschheit nach die Fülle der Gnaden, weil er das Haupt der Kirche und der Erstgeborene aller Kreatur ist d. h. der gesammten Menschheit, welche in ihm und durch ihn gesund geworden und restaurirt ist. Wenn er seiner Gottheit nach die Fülle der Wahrheit besaß, so ist er als Mensch das erste und größte Beispiel der Gnade. In ihm und durch ihn wurde zuerst der Mensch Gott; durch ihn, insofern wir von seiner Fülle alle die Gnade der Vergottung empfingen, durch die Gnade des Glaubens, wodurch wir an ihn glauben, und des Handelns, womit wir seine Gebote halten. Diese Fülle der Gnade in Christo kann aber auch vom hl. Geiste hergeleitet werden [4]). Denn Christus besaß auch den ganzen hl. Geist in sich [5]). Alle Gnade, die in ihm als dem Haupte der Kirche ruht, ist ihm durch den hl. Geist zugetheilt worden, denn dieser regiert die Vertheilung der göttlichen Gnaden. Er ist es daher auch, der dem Leibe Christi, nämlich der Kirche, nicht nur die Geschenke der Gnade durch Christus, sondern auch die Geschenke der Natur durch denselben Christus verleiht; denn er gibt die Gaben des Seins, Lebens, Empfindens, Denkens und Er-

---

[1]) ib. 295 a; comment. etc. 298 a.

[2]) de div. nat. II. 24.

[3]) expos. in cael. hier. 175 d — 176 a. Non enim purgationis initium est domini nostri Iesu Christi humanitas, quamvis ipsa pro purgatione totius mundi sancta et unica hostia immaculata sit, sicut scriptum est: „Sanguis Christi filius ejus, Patris videlicet mundat nos ab omni delicto“ sed ipsius divinitas, nec non et Patris et spiritus sancti unius Dei, totius purgationis et illuminationis et perfectionis principium.

[4]) homil. 296 a b. comment. 299 c d.

[5]) comment. 330 b c.

kennens den seienden, lebenden, empfindenden, denkenden und erkennenden Wesen [1]). Den intellectuellen Wesen gibt er sie unmittelbar, den andern mittelbar durch diese [2]). — Erigena unterscheidet nämlich zwischen Gabe (datum) und Geschenk (donum), die er beide in das Verhältniß von Natur und Gnade setzt. Gabe ist ihm überhaupt die natürliche Setzung, Geschenk ein zur natürlichen Ausstattung Hinzukommendes und gleichsam darüber Hinausgehendes. „Gabe der göttlichen Güte ist auch jede Natur, die in die Existenz geführt ist und beständig bewacht wird, daß sie nicht untergehe. Nun aber ist zwischen Sein und ewig Sein noch ein Mittleres, nämlich das Gutsein, ohne welches jene beiden Ersteren weder wahrhaft sind, obschon sie sind, noch auch mit Recht seiend genannt werden; denn das Sein und Immersein ist nach Hinwegnahme des Gutseins weder wahrhaftes Sein, noch wahrhaftes Immersein; nur das, was gut und selig ist, ist sowohl, als auch ist es immer. Das Gutsein ist aber Geschenk (donum) der göttlichen Güte, indem diese durch die Gnade den freien Willen in eine gute Bewegung einführt. Nicht allen Wesen, nur den Menschen und Engeln wird dieses Geschenk gegeben, aber auch nicht allen, sondern nur jenen Engeln, die in der Liebe zu ihrem Schöpfer brennend in der Betrachtung der Wahrheit bleiben, und nur jenen Menschen, die nach dem Rathschluß berufen worden sind. Dazu kommt, daß das Geschenk der Gnade weder innerhalb der Grenzen der geschaffenen Natur enthalten ist noch natürlicher Kraft gemäß wirkt, sondern überwesentlich und über allen geschaffenen, natürlichen Gründen wirksam ist. Würde z. B. die Auferstehung der Todten durch die Gnade allein geschehen, so würde jede natürliche Kraft ausgetilgt. Aber die Gnade wirkt hier nur mit der Natur. — Zuerst also die Gabe oder die Natur, dann erst die Beseligung oder Vergottung der vernünftigen Kreatur als Geschenk und als Gnade; denn zuerst mußte die Vorsehung die Substanzen geben und dann konnte sie erst den

---

[1]) de div. nat. II. 22. conf. homil. etc. 296 b. expos. in cael. hierarch. c. I. p. 128 b.

[2]) expos. ib. 128 b.

Schmuck verleihen d. h. die Tugenden, die der Würde der Engel und Menschen gemäß sind [1]). So ist denn zwischen Gaben und Geschenken der Unterschied: Gaben werden die eigenthümlichen Zutheilungen genannt, wodurch jede Natur subsistirt; Geschenke aber die Zutheilungen der Gnade, wodurch jede existirende Natur geschmückt wird. Daher wird die Natur gegeben, die Gnade geschenkt; jede vollendete Kreatur besteht demnach aus Natur und Gnade. Jede Wesenheit ist gegeben, jede Tugend Geschenk der Gnade [2]). Zu bemerken ist, daß das Gutsein auf doppelte Weise verstanden wird; nach der einen wird Alles, was ist, weil es von dem einen höchsten Gut gemacht ist, gut genannt; nach der andern, was noch durch außerordentliche Geschenke der Tugenden, wodurch seine natürliche Gabe noch mehr hervorstrahlt, geschmückt ist. Obschon mit der letzteren am meisten die intellectuelle und rationale Kreatur begnadigt ist, so nehmen doch auch die anderen an der Gnade Theil, daß sie gut und schön sind [3]).

Die Kirche ist, nach allen Aeußerungen Erigena's ein mystischer Leib, wovon das Haupt Christus, die Gläubigen aber die Glieder sind [4]). In Christus wurde die Kirche aus Juden und Heiden vereinigt und er selbst ist ihr Grundstein [5]). In der Kirche ist demnach Christus selbst mit seinen Gnadengaben gegenwärtig, die als Sakramente hier gespendet werden [6]).

In der Lehre von den Sakramenten ist, wie wir schon oben gesehen haben, Erigena nicht ganz der kirchlichen Lehre zugethan; er neigt vielmehr sehr zu der Ansicht ihres blos symbolischen Charakters hin; entschieden in der Lehre von der Eucharistie, die er für ein Bild unserer geistigen Theilnahme an Christus nimmt, die wir jetzt im Glauben mit dem Denken ergreifen, an dem wir aber dereinst der Wirklichkeit nach participiren werden. Mit Di-

---

1) ib. V. 23. conf. comment. 325 c d.
2) ib. III. 3. 9. 20.
3) ib. III. 3.
4) comment. 319 d.
5) expos. in cael. hier. 167 b.
6) comment. 317 b.

onysius nennt er die sichtbaren Sakramente nur Zeichen der Wahrheit und meint darum mit ihm, daß nicht sie statt der Wahrheit und dem Wesen selbst verehrt werden dürften [1]). Im neuen Testamente, sagt er in der Exegese des Wunders von der Brodvermehrung, wird Leib und Blut unsers Herrn sowohl sinnlich gemäß den geschehenen Thaten als ein Mysterium veranstaltet, als auch nach dem Verständnisse des geistigen Intellects erforscht. Was nämlich äußerlich empfunden und von den sinnlichen Menschen empfangen wird, ist nur das Gerstenbrod, weil sie die Höhe des geistigen Verständnisses nicht zu gewinnen vermögen und es ist wie ein Bruchstück, wodurch ihr sinnlicher Gedanke gesättigt wird. Der geistige Theil davon gehört aber jenen, die den Sinn des Mysteriums zu erfassen im Stande sind, und es wird daher von ihnen auch aufgesammelt, damit es nicht zu Grunde gehe. Denn das aus Buchstabe und Geist bewirkte Mysterium geht theilweise unter, theilweise aber bleibt es ewig. Was gesehen wird, geht unter, weil es sinnlich und zeitlich ist; was aber nicht gesehen wird, bleibt, weil es geistig und ewig ist [2]).

Ueberhaupt setzt Erigena einen gewissen Dualismus zwischen Materie und Form, sinnlicher Erscheinung und geistigem Inhalt des Sakramentes. Nicht jeder nämlich, der die Mysterien empfängt, empfängt damit schon den geistigen Inhalt, sondern

---

[1]) expos. sup. hier. caelest. c. I. §. 3; comment. in ev. sec. Ioann. p. 311 b; carmen de paschate bei Floß 1226.

[2]) comment. etc. 347 — 348 ab. Item in novo testamento, ut et inde exemplum accipiamus, corpus et sanguis Domini nostri et sensibiliter secundum res gestas conficitur mysterium, et secundum spiritualis intellectus investigatur cerebrum (?). Quod extrinsecus sentitur et percipitur carnalibus hominibus, quinquepertito corporeo sensui subditis, hordiaceus panis est, quia altitudinem spiritualis intelligentiae non valent ascendere; ac veluti quoddam fragmentum est, quibus carnalis illorum cogitatio satiatur. Fragmentum spirituale est his, qui altitudinem divinorum ipsius mysterii intellectum valent cognoscere, ideoque ab eis colligitur, ne pereat. Nam mysterium ex litera et spiritu confectum partim perit, partim aeternaliter manet. Perit, quod videtur, quia sensibile est et temporale; manet, quod non videtur, quia spirituale est et aeternale.

nur der, der den Sinn für den letzteren hat. Nicht an sich ist das Sakrament diese Duplicität von Natur und Gnade, sondern es wird dieß erst durch den Sinn des Empfängers. Der sinnliche Mensch empfängt weiter nichts, als die Materie, der geistige aber, der darin nur ein Symbol erkennt, ergreift im Gedanken auch das Höhere [1]).

Uebrigens macht Erigena doch noch einen Unterschied zwischen Sakrament oder Mysterium und Symbol. Sakrament oder Mysterium ist ihm die Allegorie einer Thatsache und Rede, wie z. B. im alten Testament das Zelt des Moses, die Beschneidung ꝛc., die wirklich vorhanden waren und die nun die hl. Schrift berichtet. Im neuen Testament die Mysterien der Taufe, der Eucharistie und des Chrisams, die nach Thatsachen vollzogen und in Schriften überliefert und erzählt wurden. Das Symbol aber ist nicht die Allegorie eines Factums, sondern bloß eines Wortes, einer Rede, da es ja nur in dem Worte einer geistigen Lehre, nicht aber in sinnlichen Thatsachen besteht. Mysterien sind daher, was in jedem von beiden Testamenten sowohl der Geschichte nach geschehen ist als dem Buchstaben nach erzählt wird. Symbole aber, was nicht thatsächlich geschehen ist, sondern was gleichsam als wenn es geschehen wäre durch eine Belehrung berichtet wird, also die Parabeln [2]). — Auch daraus geht hervor, daß nach Erigena das Sakrament über sich selbst hinausweist [3]), wie auch das Gleichniß

---

[1]) comment. 316 bc. Nisi quis symbolum baptismatis acceperit, visibiliter et spiritum, id est, intellectum ipsius symbolo non perceperit, non potest introire in regnum Dei.

[2]) ib. 344 d. Mysteria itaque proprie sunt, quae juxta allegoriam et facti et dicti traduntur, h. e. et secundum res gestas facta sunt et dicta, quia narrantur. ib. 346 a . . sacramenta, quae et facta et scripta sunt, et symbola, quae solummodo dicta, non autem facta. ib. 345 a. Mysteria itaque sunt, quae in utroque testamento et secundum historiam facta sunt et secundum litteram narrata, symbola vero, quae solummodo non facta, sed quasi facta sola doctrina dicuntur.

[3]) exp. in cael. hier. 170 d — 171 a. Talis siquidem error multos ac paene omnes invasit et adhuc invadit existimantes, sensibilia sacramenta nil altius significare praeter seipsa; ac per hoc approbantes

nicht auf einer Thatsache ruht und daß es daher nur Symbol eines Höheren ist, wie er denn auch geradezu die Sakramente als Symbole des neuen Testamentes bezeichnet [1]). — Erigena zählt gewöhnlich, im Anschluß an Dionysius, nur die drei Sakramente der Taufe, des Abendmahls und des Chrisams auf [2]). Da aber der Chrisam die Materie in der Firmung, Priesterweihe und letzten Oelung ist, so kann er unter dem Sakramente des Chrisams diese drei verstehen, wie er denn auch das Priesterthum ausdrücklich als ein Sakrament bezeichnet und offenbar unter dem Sakrament des mystischen Chrisams auf Firmung und letzte Oelung hindeutet [3]) und endlich auch die Ehe als ein durch Christus geheiligtes Verhältniß betrachtet [4]). Ueber die Sündenbeichte findet sich nur eine Erwähnung, aber nichts Näheres [5]); überhaupt scheint er Sakramente und Sakramentalien noch nicht gehörig unterschieden zu haben. — Ueber die Taufe finden sich auch nur zerstreute Bemerkungen. „Die Taufe besteht aus Wasser und Geist wie der Mensch aus Leib und Seele. Das sichtbare Sakrament ist nothwendig zur Reinigung des sichtbaren Körpers, die unsichtbare Lehre des Glaubens aber zur Reinigung der Seele. Wenn auch in diesem Leben das sichtbare Sakrament der Taufe dem Körper

---

falsa pro veris et seipsos fallunt et simpliciores decipiunt, remanentes in figuris, in earum vero mysticum intellectum mentis aciem infigere negligentes.

[1]) expos. super hierarch. eccles. 266 d—267 a.

[2]) comment. etc. 345 a; ib. 308 c. Symbola autem Novi Testamenti principalia tres τελεταί sunt, hoc est, tres mysticae hostiae, quarum una baptismatis est, altera συνάξεως, h. e. communionis corporis Domini et sanguinis, tertia in mysterio chrismatis.

[3]) exp. in cael. hier. 136 b. . . In Novo vero (testamento) sacramenta baptismatis, altaris, calicis, vini, panis, sacerdotum et mystici chrismatis, ceteraque, quae in figura Christi ponantur . . ib. 139 b. Hinc est, quod et sanctissimum chrismatis sacramentum, thuris etiam fumigatio, in typo intimae virtutum suavitatis et virtutum dividicationis a sacerdotibus conficiuntur ecclesiae.

[4]) conf. de divis. nat. IV. 23.

[5]) comment. etc. ib. 322 b.

nichts zu nützen scheint, so doch in der zukünftigen Auferstehung, wo sie ihn aus einem sterblichen zu einem unsterblichen macht [1]). Erst am Ende der Dinge wird die Ursünde völlig getilgt werden; wenn nämlich ihre Folgen getilgt werden; daher löscht die Taufe hienieden die Erbsünde noch nicht gänzlich aus, nur die Schuld derselben, nicht aber ihre Folgen vermag sie hienieden wegzunehmen [2]). Die Gnade der Taufe leistet nur dies allein, daß die vergangenen Sünden nicht schaden und daß man zur göttlichen Kindheit gelange; nicht aber wird geschenkt, daß auch die zukünftigen nicht schaden [3]). — Der Mensch kann nur einmal getauft werden [4]). Vom Abendmahl wird bemerkt, daß jeder Gläubige darin für sich Christus kreuzigt [5]).

In der Kirche kann jeglicher seine Rechtfertigung wirken, aber außer ihr nicht. Wer an Christus glaubt wird nicht verurtheilt; wer aber nicht glaubt, über den ist schon das Gericht verhängt, weil er nicht glaubt [6]). Die Rechtfertigung aber selbst ist die Geburt aus dem hl. Geist oder die Geburt des göttlichen Sohnes in uns: Niemand steigt in Christo zum Vater empor, außer der aus dem Geiste geboren ist, damit er dem Bilde des Sohnes Gottes ähnlich werde, d. i. damit Christus in ihm gestaltet werde und er eins mit Christus sei [7]). Wer immer aus dem Geiste geboren wird, wird mit dem Geiste eins [8]). Im Akte der Taufe wirkt der hl. Geist in jedem Gläubigen die Empfängniß und Geburt des Logos. Täglich wird Christus im Schooße des Glaubens, wie in dem Leib der reinsten Mutter empfangen, geboren und ernährt [9]). — Die Stufen der

---

[1]) comment. 316 cd.
[2]) ib. 313—314 cda; 310 c.
[3]) exp. in cael. hier. 204 a.
[4]) comment. 316 b.
[5]) ib. 311.
[6]) comment. etc. 321 b.
[7]) ib. etc. 320 c.
[8]) ib. 317 d.
[9]) de div. nat. II. 33. **Dum unusquisque fidelium baptismatis subit sacramentum, quid aliud ibi peragitur, nisi Dei Verbi in eorum cor-**

Rechtfertigung oder Vollendung gibt Erigena einmal in folgender Weise an: Zuerst wird unsere vernünftige Natur in der Lehre unterrichtet, dann durch die Handlung gereinigt, ferner durch die Wissenschaft erleuchtet, endlich aber durch die Tugend oder Vergottung vollendet [1]). Dann sagt er wieder: Es findet eine dreifache Hinwendung der vernünftigen Kreatur zu ihrem Gott statt, durch Glaube, Hoffnung und Liebe wird sie wiederhergestellt und kehrt in ihre natürliche Würde und Gnade zurück. Zuerst erhebt sie sich zu Gott durch Befolgung seiner Gebote, wodurch das geistige Auge gereinigt wird, damit es die geheimsten überallhin zerstreuten Strahlen des höchsten Gutes ertragen kann; dann kommt sie zur Wissenschaft, wodurch sie Alles, was nach Gott ist, erblickt und auf ihn bezieht, endlich gelangt sie zu Gott selbst, in dem sie unwandelbar ruht [2]).

Mit der Stiftung der Kirche beginnt das neue Testament, das die Räthsel des alten Bundes erklärt und die Erfüllung dessen ist, wovon dieser nur Schatten und Symbol war. Es gibt nämlich nach Dionysius eine dreifache Hierarchie: die Hierarchie der Räthsel im alten Testament, die Hierarchie überfließender Gnaden und der Aufhellung alles dessen, was im Gesetze mystisch gethan und gesagt wurde, und endlich die himmlische Hierarchie, die schon in diesem Leben beginnt, jenseits aber vollendet wird, wo die Vergotteten der Betrachtung der reinen Wahrheit sich erfreuen. Die erste Hierarchie wird darum die des Gesetzes, die zweite die der Gnade, die dritte die der Wahrheit genannt [3]). Und so gibt es, nach Dionysius, auch ein dreifaches Priesterthum, das alt- und neutestamentliche, und das Priesterthum in der Verklärung, wo es keine Symbole mehr gibt, sondern die ganze Wahrheit in vollster Klarheit erscheinen wird. Das Priesterthum

---

dibus de spiritu S. et per spiritum S. conceptio atque nativitas. Quotidie igitur Christus in utero fidei veluti castissimae matris visceribus et concipitur et nascitur et nutritur.

[1]) exp. in cael. hier. 138 a.

[2]) ib. 174 cd — 175 a.

[3]) comment. etc. 300 b c.

des neuen Bundes hält die Mitte zwischen der Vergangenheit des Gesetzes und der Zukunft des seligen Lebens; da es ja in einigen Funktionen die Wahrheit als Zukunft betrachtet, in andern aber nur eine Vergangenheit feiert [1]). Es gibt dann endlich auch ein dreifaches Gesetz, das Gesetz der Natur, was die wechselseitige Liebe ist; das Gesetz des alten Bundes, das Gesetz κατ᾽ ἐξοχήν, das zur Unterstützung des ersten und zur Erkenntniß des Guten und Bösen gegeben wurde, und ein Vorbild des dritten, nämlich des Gesetzes der Gnade ist, das die beiden noch übertrifft und steigert, indem es — was nur durch Gnade möglich wird — nicht nur für die Guten, sondern auch für die Bösen zu sterben gebietet, welches Gesetz Christus in sich erfüllte, indem er für Alle starb [2]). Das Gesetz des alten Bundes war nicht zum Heil, sondern nur zur Schuld [3]), und es machte Keinen vollkommen [4]). Im Priesterthum des Gesetzes unter dem Gesetze der Natur und der Schrift wurde die menschliche Natur, welche seit der Sünde Gottes Bild durch die Unkenntniß der Wahrheit in sich verdunkelt und durch die Begierde nach zeitlichen Dingen befleckt hatte, unterrichtet und gebessert; im Priesterthum des neuen Bundes aber, unter Christus, wurde sie erleuchtet und unter dem Gesetz der Gnade erzogen und dem zukünftigen Priesterthum angenähert und vollkommen gemacht, erleuchtet nämlich durch den Glauben, erzogen durch die Hoffnung und der göttlichen Anschauung durch die Liebe nahe gebracht, inwieweit es eben der im Fleische weilenden Kreatur möglich ist, die Erhabenheit des Göttlichen zu durchdringen. [5]).

Erigena spricht von 8 Weltaltern, wovon die zwei letzten bereits in das jenseitige Leben fallen. Das erste geht von der Austreibung Adams aus dem Paradies bis zu dem Altar, den Noë nach der Sündfluth erbaute; das zweite von da bis zum

---

[1]) ib. 308 c d.

[2]) ib. 309 a b.

[3]) ib. 337 c.

[4]) ib. 331 b.

[5]) ib. 308 d — 309 a.

Altare des Abrahams, worauf er Isaak schlachten wollte; das dritte von da bis zum Altare Davids auf der Tenne Ornans des Jebusiters; das vierte von da bis zum Altare des Zorobabel in dem wiedererbauten Tempel; das fünfte bis zur Taufe des Johannes oder, wie vielen nicht unrichtig dünkt, bis zum wahren Altar d. i. zum Kreuze Christi, welchen alle vorausgehenden Altäre vorbildeten. Von diesem dehnt sich das sechste Weltalter, das jetzt verlauft, bis zum Ende der Welt aus; dann wird in einem andern Leben das siebente in den vom Körper freien Seelen vollendet, das mit dem Martyrium Abels beginnt und am Ende der Welt mit der allgemeinen Auferstehung schließt. Hierauf erst bricht das achte an, das durch kein Ende mehr begrenzt wird [1]). — Unser Weltalter, das sechste, schließt mit dem Anbruch des jüngsten Gerichts. Dieses aber dürfen wir nicht äußerlich verstehen, es ist vielmehr ein Vorgang im Bewußtsein der Menschheit. „Wenn es im Glaubensbekenntniß heißt: Von dannen wird Christus kommen, zu richten die Lebendigen und Todten, so dürfen wir dabei nicht an eine Ortsbewegung denken, oder an einen Hervorgang aus den innersten Tiefen der Natur in diese Welt, damit er den Sinnen der zu Richtenden erscheine, sondern die Ankunft des Weltrichters wird ein Jeder der Guten oder Bösen innerhalb seiner selbst, in seinem Bewußtsein schauen, wenn die Bücher erschlossen werden und Gott die Abgründe der Finsterniß aufdecken wird [2]).

Mit dem Weltgerichte findet die Auferstehung der Leiber statt. Die Kraft zur Auferstehung wohnt von Natur aus dem Menschen ein, da ihm ja der ewige Tod durchaus entgegengesetzt ist [3]). Die allgemeine Auferstehung ist eine Erhebung Aller aus dem Tod in das Leben, aus dem thierischen und zerstörbaren Leib in den geistigen und unzerstörbaren [4]). Sie ist, wie wir schon wissen,

---

[1]) ib. 333 b c.

[2]) de divis. nat. V. 38 . . . adventum ipsius uniusquisque bonorum et malorum intra seipsum videbit in sua conscientia.

[3]) comment. etc. 315 d.

[4]) de div. nat. ib. V. 6. conf. V. 37.

die zweite Stufe der Rückkehr, indem in ihr die Elemente des Leibes wieder zusammengerufen werden, die in der ersten, im Tod, auseinanderflüchteten [1]). Nicht die Materialität der sinnlichen und sichtbaren Körper wird auferstehen, sondern diese verschwindet in ihre Ursachen und Gründe, die im Menschen gesetzt worden sind [2]); denn überhaupt wird Alles, was in dieser Welt sichtbar und räumlich und zeitlich und der Veränderlichkeit unterworfen ist, vergehen d. h. in seine Substanz oder Natur selbst übergehen. Die Natur desselben aber, welche unkörperlich und intelligibel in den allgemeinen Urgründen unveränderlich und unzerstörbar enthalten ist, wird immer bleiben [3]). Zeit und Raum werden mit den Weltexistenzen vergehen — nur nicht der geistige Raum, der mit der Definition identisch ist und eben im Geiste ewig bleibt [4]). Der ganze Sternenhimmel, die Fixsterne und Planeten werden vergehen [5]). Unter der Flamme, die Alles dies verzehren soll, ist vielleicht nur die Erscheinung des göttlichen Wortes in allen Kreaturen zu verstehen, wenn in allen, in Guten und Bösen das intelligible Licht offenbar wird [6]). — So ist demnach die Auferstehung auch in der Hinsicht ein Akt der Rückkehr, weil in ihr der materielle Leib in die Urgründe oder in die ideale Welt zurückkehrt, welche ja die Substanzialität für die unserige ist; denn, wie Erigena sagt, ist Alles, was durch Raum oder Zeit bestimmt wird und Objekt der Sinne ist, nicht substanziell und wahrhaft existirend, sondern nur vorübergehendes Bild und Erscheinung der wirklich existirenden Dinge. Sowie das Echo der

---

[1]) ib. V. 22.

[2]) ib. V. 25.

[3]) ib. V. 38. Omne, quod in hoc mundo sensibile et locale et temporale, omneque mutabilitati obnoxium periturum, h. e. transiturum in ipsam substantiam h. e. naturam; naturam vero ejus, quae incorporaliter et intelligibiliter in primordialibus rerum omnium causis immutabiliter et incorruptibiliter continetur, semper mansuram. conf. V. 3; I. 40.

[4]) ib. V. 18.

[5]) ib. V. 19.

[6]) ib. V. 38.

Stimme und der Schatten des Körpers nicht durch sich existiren, weil sie keine Substanzen sind, so sind auch jene sinnlichen Körper nur wie Abschattungen der existirenden Dinge und existiren durch sich selbst nicht. In der Auferstehung also werden alle sinnlichen Körper vergeistigt und damit zeit- und raumfrei[1]). Alles, was in Folge der Sünde Materielles dem ursprünglich substanziellen Leib hinzugefügt wurde, wird hinweggenommen und in Geist verwandelt, was nicht unmöglich ist, da die Materie ja selbst aus intelligiblen Factoren entstand[2]). Mit der Materie aber wird die Zeugungslust, Wachsthum und Abnahme, Tod und Corruption, kurz alle Folgen der Sünde vertilgt[3]).

Die Möglichkeit der Auferstehung oder der Annahme desselben aber nun vergeistigten Leibes, der die Seele in ihrem irdischen Leben schon einmal bekleidet hatte, sucht Erigena nach Gregor von Nyssa auf folgende Weise einleuchtend zu machen: Wenn es auch nothwendig war, daß der äußere und materielle Leib in die Elemente aufgelöst wurde, woraus er genommen ist, wie alles, was in dieser Welt aus ihr sich zusammensetzend ins Dasein tritt wieder aufgelöst wird und mit der Welt untergehen muß, so war es doch nicht nothwendig, daß er untergehe, da er aus Gott ist; und in dem innerlichen Leib in der Idealwelt seine immerwährende Begründung hat, nach welchem er mit der Seele

---

[1]) ib. V. 25. Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur, corporeisque sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt: cujus rationis exemplum est vox ejusque imago, quae a Graecis ἠχώ vocatur, seu corpora ipsorumque umbrae, quae sive in puro aëre formatae, sive de aquis, sive de qualicunque re, unde solent resultare, resultant: quae cuncta non res, sed falsae rerum imagines probantur esse. Itaque sicut imagines vocum umbraeque corporum per se non subsistunt, quia substantia non sunt: sic corpora ista sensibilia veluti rerum subsistentium quaedam similitudines sunt et per se subsistere nesciunt. conf. ib. V. 23. II. 11.

[2]) ib. V. 13.

[3]) ib. V. 30.

und in ihr und durch sie und wegen ihr geschaffen wurde. In der Seele bleibt der Begriff des materiellen und unauflöslichen Leibes nicht allein, solange dieser lebt, sondern auch nach seiner Auflösung und Rückkehr in die Elemente, wie schon die Unterredung des Reichen mit Lazarus zeigt; darum aber kann die Seele die Theile ihres Leibes, wo unter den Elementen sie auch sein mögen, nicht vergessen oder in Bezug auf sie unwissend sein. — Ferner — hier befindet sich Erigena offenbar in einem Selbstwiderspruch, — beseelt die Lebenskraft auch noch die getrennten Theile und belebt sie nach einiger Zeit wieder. Auch im aufgelösten Körper ist sie noch gegenwärtig; denn wie sie mit seiner Zusammensetzung nicht zusammengesetzt wird, so wird sie mit dem aufgelösten auch nicht aufgelöst, noch wird er belebt mit dem wieder auflebenden; denn die Auflösung durch den Tod trifft nur die Materie, nicht die Natur selbst, die in sich unveränderlich ist. Wenn auch die Theile des Menschen getrennt werden, denn die Seele verläßt das Regiment über ihren Leib, bei welchem Verlassen der Leib aufgelöst und seine Theile den Elementen zurückgegeben werden, so bleiben doch diese Theile durch einen innerlichen Naturgrund immer auf das Ganze und das Ganze immer auf die Theile bezogen, so daß die Seele auch noch den aufgelösten Leib beherrscht. Um so mehr ist ihr dieß möglich, als die Körper, wenn sie in ihre Elemente übergehen, die der geistigen Natur am nächsten ist, ihre grobe Materialität verlieren und selbst in die geistigen Qualitäten und Elemente übergehen und dann um so leichter von der Seele beherrscht werden können, da sie weit eher Aehnliches als Unähnliches erreicht [1]). Uebrigens, da die Auferstehung nicht bloß ein Werk der Natur, sondern auch der Gnade ist, da diese zwar nie gegen dieselbe, wohl aber mit ihr, ihre Kräfte erhöhend, wirkt [2]),

---

[1]) ib. IV. 13 et III. 36.

[2]) ib. V. 23 . . Nullum enim miraculum in hoc mundo contra naturam Deum fecisse legimus: sed causis naturalibus administrationis et effectricibus jussa Dei movente, factas esse quascunque virtutem theophanias, divina narrat historia.

so fällt sie überhaupt in den Bereich der göttlichen Allmöglichkeit, welche die Naturmöglichkeit überragt. Im Menschen, in welchem Alles geschaffen ist, wird auch Alles auferstehen. Wenn daher die menschliche Natur aus Geistigem und Sinnlichem, Seele und Körper zusammengesetzt ist, was ist daran zu wundern, wenn die Totalität alles Sinnlichen im Körper aufersteht und übergeht, wohin dieser übergeht, nämlich in die Urgründe, nicht aber in die Vergottung selbst, die nur den reinsten Geistern geschenkt wird [1]). Und zwar wird, wie in Christus zuerst, so in jedem Auferstandenen die allgemeine Einigung der Gegensätze wieder statthaben, in welche das Universum durch die Sünde auseinanderging. Zuerst tritt die Einigung des Geschlechtes ein, es wird das Geschlecht gänzlich hinweggenommen und nur mehr der Mensch sein, wie er geblieben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte. Dann wird die Erde mit dem Paradies vereinigt werden und nichts außer dem Paradiese sein. Hierauf gehen Himmel und Erde in eine Einheit zusammen, und nichts wird außer dem Himmel selbst sein; denn immer wird das Niedrige in das Höhere verwandelt. Weiter folgt die Einigung der ganzen sinnlichen Kreatur mit der intelligiblen, so daß die ganze Kreatur intelligibel wird. Endlich aber geht diese intelligible Kreatur in Gott selbst über, wobei es aber zu keiner Confusion und zu keinem Untergang ihrer eigenthümlichen Substanz kommt [2]).

Der zukünftige innerliche Zustand der Auferstandenen hängt von der Aufnahme ab, die Christus in ihnen fand. „Obschon der vernünftigen Kreatur die gleiche Bewegung zu ihrem Ziel, nämlich zu Christus innewohnt, und ein gleiches Streben nach dem ewigen Licht, so nimmt doch nicht jede auf gleiche Weise an dem Lichte Theil, welches jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Nicht aber ist dieß die Schuld des Lichtes selbst und in Neid oder Mangelhaftigkeit desselben begründet, da es

---

[1]) **ibidem.**

[2]) **ib. V. 20. conf. II. 8; expos. in cael. hier. 167 b c. de div. nat. V. 6.** Die ganze Kreatur wird Intellekt um Gott zu betrachten.

vielmehr allen gegenwärtig ist, über allen in gleicher Weise leuchtend und in unerschöpflicher Ausgießung allen gleichmäßig zufließend — es findet sich eben nicht bei Allen dieselbe Kraft der Augen, wodurch das Licht der Geister erfaßt wird, woraus sich folgert, daß die Einen mehr, die Andern weniger davon genießen, die dritten endlich gänzlich davon ausgeschlossen werden, nämlich die unreinen Geister, die sich zu demselben nicht bekehren wollen, nicht weil sie selbst gemäß ihrer intellectuellen Substanz, in der sie vom höchsten Gut geschaffen sind, von der Theilnahme des wahrhaft existirenden Lichtes ausgeschlossen würden, denn dadurch würden sie gänzlich zu Nichte gemacht, da alles, was der Theilnahme an diesem Lichte beraubt ist, in der Natur der Dinge durchaus nicht ist; sondern nur, inwiefern sie durch die unvernünftigen Bewegungen ihres verkehrten Willens befleckt sind, werden sie von der Theilnahme des wahren Lichtes ausgeschlossen; denn nicht auf dieses, nur auf sich selbst d. h. auf ihre Nichtswürdigkeit halten sie ihren Blick gewendet. Würden sie vielmehr auf ihre Natur und auf den Schöpfer blicken, so würden sie sogleich selig werden. Der freie Wille eines jeden ist die Ursache, ob er mehr oder minder an dem Lichte theilnimmt; wie der Sonnenstrahl das Glas durchdringt, vom Kiesel zurückgeworfen wird, die reine Luft durchfliegt, durch die wässerige Wolke zurückspringt [1]). Alle diejenigen, die in diesem Leben Gott nicht dienen wollten, abgehalten aus Liebe zu zeitlichen Dingen, werden im Jenseits nicht zu den höchsten Geschenken der göttlichen Gnade gelangen, denn diese sind den Gerechten allein aufbewahrt. Jene hingegen, die unter Führung der Gnade mit gutem Willen über alles den Schöpfer suchend in die Integrität ihrer Natur zurückzukehren strebten, werden in Gott selbst verwandelt werden [2]). Nur die werden vergottet, die die Welt und das Fleisch überwanden. Durch Gnade und Natur wird es zwar allen Menschen gewährt in das Paradies zurückzukehren, durch die Gnade allein aber ist es den

---

[1]) ib. V. 38. exp. in cael. hier. 217ad.

[2]) ib. V. 32.

Vergotteten gegeben, auch vom Lebensbaum zu essen, der in der Mitte des Paradieses steht und Christus selbst ist. Nach seinem irdischen Wandel wird Jeglicher im Paradies seine Stelle erhalten; einige werden wie in Salomons Tempel in der Vorhalle stehen bleiben, andere in das Heiligthum selbst eintreten. Eine gemeinsame Natur wird zwar Allen im jenseitigen Leben sein, aber eine verschiedene Gnade, so daß sie einander ähnlich und unähnlich sind; ähnlich durch die Substanz, unähnlich durch die Verschiedenheit der Affekte. Nicht durch räumliche Abstände, sondern nach der Beschaffenheit ihrer Verdienste sind die Menschen Christo näher oder ferner. Alle Menschen sind von einer und derselben Natur, die in Christo erlöst und von aller Knechtschaft, worunter sie noch seufzt und leidet, befreit worden ist und existiren darum in ihr als eines; aber die Beschaffenheit und der Grad der Verdienste d. h. die Unterschiede der guten und bösen Handlungen, wonach einer in diesem Leben, von Gottes Gnade unterstützt, gut lebt oder, durch Gottes Gerechtigkeit verlassen, böse, scheiden sie weit von einander. Die gemeinsame Natur ist gleichsam das allgemeine Wohnhaus, aber eines jeglichem moralischer Zustand ist eine besondere Wohnung darin[1]). Nicht durch

---

[1]) ib. V. 36 . . Ubi datur intelligi, quod tota nostra natura, quae generaliter vocabulo hominis ad imaginem et similitudinem Dei facti significatur, in paradisum, h. e. in pristinam conditionis suae dignitatem reversura sit, in his autem solummodo, qui deificatione digni sunt, ligni vitae fructum participabit . . . Hoc autem dico, ut cognoscas, quod non locorum intervalla, sed meritorum qualitates faciunt hominem appropinquare Christo aut ab eo elongari. Hinc datur intelligi, omnes homines unius ejusdem naturae, quae in Christo redempta est, omnique servitute, sub qua adhuc congemiscit et dolet, liberata, participes esse, et in ea unum omnes subsistere: meritorum vero qualitates et quantitates, h. e., bonorum actuum malorumque differentias, quibus unusquisque in hac vita bene vixit, adjutus Deo per gratiam, seu male, desertus Deo per justitiam, longe a se invicem et multipliciter et infinitum disparari, omnia autem haec in illa una et amplissima domo ordinari et comprehendi, in qua republica universitatis a Deo conditae per multas diversasque dispensatur mansiones, h. e. meritorum et gratiarum ordinationes. etc.

die Natur, sondern durch die Schuld war der Reiche von Abraham getrennt. Das Sein, Leben und Ewig-Sein wird Allen, den Guten und Bösen gemein sein; das Gut- und Seligsein aber kommt nur den durch Handeln und Wissen Vollendeten zu[1]. So wird am Schluße des Weltlaufes ein doppelter Sabbath gefeiert, im allgemeinen in der natürlichen Rückkehr aller Kreatur in die Urgründe und in Gott, im speziellen in denen, welche würdig sind, die lauterste Theilnahme Gottes selbst zu genießen, in den hl. Engeln und Menschen, die im Hause des Herrn, ein jeglicher nach seinem Range, der eine niedriger, der andere höher, einige in der Erhabenheit der Natur, andere über alle natürliche Kraft neben Gott selbst geordnet werden. Auf solche Weise wird jenes große Mahl veranstaltet und gefeiert, woraus die Substanz von Keinem, da sie aus Gott ist, ausgeschlossen wird, zu welchem das Laster von Keinem, weil es nicht aus Gott ist, zugelassen wird; denn die Natur wird gereinigt, das Laster vertilgt; die substanzialen Körner werden aufbewahrt, die Spreu der Verdammten aber wird in der Flamme des göttlichen Urtheilspruches brennen, und die Abgründe der Finsterniß erleuchtet und so wird Gott als Alles in Allem erkannt[2]. Jede Zuständlichkeit im Jenseits ist eine innerliche, eine Zuständlichkeit des Bewußtseins. Die Bilder, die dem Geiste erscheinen, sind nämlich im Jenseits verschieden. Diejenigen, die hier gut, aber nicht am heiligsten lebten, haben ihre eigenen Erscheinungen, die sie mit natürlichen Gütern

---

[1]) ib. V. 3.

[2]) ib. V. 38. . . quando erit non solum generale sabbatum in omnibus divinis operibus, verum etiam et speciale sabbatum sabbatorum in sanctis angelis, sanctisque hominibus, et implebitur domus Dei, in qua unusquisque ordine sibi congruo constituetur, alii inferius, alii superius, alii in sublimitate naturae, alii super omnem naturalem virtutem circa ipsum Deum. Ac sic coena illa magna ordinabitur et celebrabitur, ex qua nullius substantia, quia ex Deo facta est, respuetur, nullius vitium, quia ex Deo factum non est, introducetur. Purgabitur enim natura, ventilabitur vitium, recondentur substantialia grana, flamma divinae sententiae delictorum ardebit palea, illuminabuntur abscondita tenebrarum, omnia in omnibus videbitur Deus.

beschenken. Die Heiligen aber, die Diener Christi, steigen bis zu Gott empor und erfreuen sich der Theophanien [1]), die oft von solcher Erhabenheit sind, daß sie durch ihre sie Gott am meisten sich annähernde Betrachtung über alle Kreaturen erhöht werden [2]). In Phantasien nämlich besteht wie die Verdammniß der Bösen, so auch die Belohnung des Guten [3]). Jedem Gerechten wird nach der Höhe seiner Erkenntniß und nach dem Grade seiner Begnadigung Gott in Erscheinungen gegenwärtig sein [4]). Denn wie wir schon früher hörten, an sich ist die göttliche Wesenheit unerfaßbar, aber sie erscheint der intellectuellen Kreatur auf wunderbare Weise und erfüllt sie ganz, so daß nur sie aus ihr hervorleuchtet. Wie die ganze Luft Licht und das feuerflüssig gewordene Eisen ganz Feuer zu sein scheint, während doch Luft und Eisen in ihren Substanzen gewahrt bleiben, so darf auch vernunftgemäß angenommen werden, daß dereinst, am Ende dieser Welt, jede Natur, sei sie körperlich oder unkörperlich, Gott allein zu sein scheinen wird, daß aber dabei die Integrität derselben gewahrt bleibt, so daß Gott, der an sich Unerfaßbare, in der Kreatur auf gewisse Weise erfaßt wird und diese selbst durch ein unaussprechliches Wunder in Gott verwandelt wird [5]). — Die Theosis ist

[1]) ib. V. 36. Quarum phantasiarum duae formae sunt. Una earum, in quibus his, qui in hac vita bene, sed non summe vixerunt, praeparantur praemia; alia, in quibus his, qui male vivunt, dispensantur supplicia. Siquidem sancti, qui adhuc in carne constituti, virtute actionis et scientiae carnem et mundum seque ipsos superantes usque ad ipsum Deum altitudine contemplationis ascenderunt, non in phantasiis rerum sensibilium, sed in theophaniis divinarum virtutum laboris sui mercedem, insuper etiam deificationis gratiam accipient.

[2]) ib. V. 23.

[3]) ib. IV. 36.

[4]) ib. V. 31. V. 36.

[5]) ib, I. 10. . . Sicut ergo totus aer lux, totumque ferrum liquefactum, ut diximus, igneum, immo etiam ignis apparet, manentibus tamen eorum substantiis: ita sano intellectu accipiendum, quia post finem hujus mundi omnis natura, sive incorporea, solus Deus esse videbitur, naturae integritate permanente, ut et Deus, qui per seipsum in-

der Uebergang der Heiligen in Gott, nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach, so daß sie in ihm und mit ihm Eins sind und in ihnen nichts Thierisches, Menschliches und Natürliches mehr zurückbleibt [1]). Das Nichtmehrerscheinen der Natur ist ihr Ueberschreiten, so wie die Luft vom Lichte erfüllt nicht mehr erscheint [2]). Ueber alle Räume und Zeiten steigen die Vergotteten empor; denn die ewige Glückseligkeit ist unendlich, weßhalb diejenigen, die ihrer theilhaftig sind, von jeder Raum- und Zeitgrenze befreit sein müssen [3]).

Wie wir schon gehört haben, faßt Erigena Himmel und Hölle als Bewußtseinszustände [4]). Die Hölle, sagt er, ist nicht außer Gott, sie ist in ihm, wie die Finsterniß innerhalb des Lichtes, das Schweigen innerhalb des Klanges, der Schatten innerhalb des Körpers ist [5]). Da die Zeiten und Räume mit der Welt vergehen, so kann selbstverständlich auch die Hölle kein Ort sein [6]). Man darf sagen, daß die Strafen und Belohnungen nicht durch Räume, sondern durch die Qualitäten geschieden werden, so daß sie sowohl zugleich sind, weil aus ihnen beiden die Gesellschaft der ganzen Kreatur geordnet wird, als auch nicht zugleich sind wegen der verschiedenen Wirkungen dieser Qualitäten. Wie in einem Palaste Gesunde und Kranke, Herrn und Diener sein können, so Gute und Böse innerhalb des Universums [7]). — Nicht nur

---

comprehensibilis est, in creatura quodammodo comprehendatur, ipsa vero creatura ineffabili miraculo in Deum vertatur. conf. ib. V. 21.

[1]) ib. V. 38.

[2]) ib. I. 40.

[3]) ib. I. 39—40.

[4]) ib. V. 36. Unusquisque in sua conscientia, intra semetipsum aut praemia recipiet aut poenas luet.

[5]) ibidem.

[6]) ibidem.

[7]) ib. etc. . . per hoc non temere quis dixerit, poenas ac praemia non localibus spatiis, sed diversitatibus qualitatum disgregari, ita ut et simul sint, quoniam ex ipsis duobus respublica totius creaturae ordinatur et simul non sint propter diversos eorum effectus.

das, was Gott schuf, sondern auch Alles, was der unvernünftige Trieb der rationalen und intellectualen Kreatur hinzufügte, ist jetzt schon innerhalb der Ordnung der göttlichen Vorsehung enthalten und wird auch nach der Rückkehr der allgemeinen Kreatur in ihre Gründe, wenn die Schönheit des geschaffenen Universums vollendet werden wird, in Gott und in sie einzufügen sein [1]). Hölle und Strafe sind nicht substanzialiter in der Natur des Sichtbaren und Unsichtbaren, da sie weder Körper noch Geist sind, sondern die ganz gerechte Verdammung der schlechten und unerlaubten Begierde des das Gut der Natur mißbrauchenden freien Willens [2]). Die Tieferforschenden konnten für die Bestrafung keinen Ort finden, sondern sie setzten sie in die Armuth des begierlichen Willens der bösen Menschen und Engel, in den Mangel und die Beraubung an jenen Dingen, die sie unmäßig liebten. Daraus entsteht denn jene Traurigkeit, wodurch die unvernünftigen Begierden der vernünftigen Seele, sei es in diesem, sei es im andern Leben, gequält werden. Und zwar aus der Armuth, indem sie nicht zu finden vermögen, was sie wünschen; aus Mangel und Beraubung aber, indem das, was sie aus unerlaubter und verderblicher Liebe zu besitzen glaubten, gänzlich von ihnen genommen und ihnen nicht länger zu mißbrauchen gestattet ist. Noch immer begehren sie brennend nach dem, was, wenn es erlangt wäre, nur Ungewißheit und Unruhe einflößen würde. Immer schweben ihnen noch die eitlen und falschen Phantasien der zeitlichen Dinge vor, über deren Liebe sie die Gottesliebe vergassen und sie haschen nach ihnen, wie nach den Dingen selbst, aber Schatten gleich verschwinden jene. In dieser innerlichen Strafe im Bewußtsein durch Schmerz und Traurigkeit besteht die Strafe und Pein der bösen Gedanken und unvernünftigen Begierden. [3]).

---

1) ib.

2) ib. V. 36. . . . suasum est, non esse eum (infernum) substantialiter in natura visibilium, quoniam neque corpus est, neque spiritus, sed justissima damnatio pravae et illicitae cupiditatis abutentium naturae bono, h. e. liberae voluntatis arbitrio.

3) ib. V. 35. Naturam siquidem rerum visibilium et invisibilium di-

Da Erigena die Höllenstrafe nur in die moralische Verfassung des Geistes fallen läßt, so kann er die von Gott geschaffene Substanz desselben für intact von ihr erklären. Er sagt: Was von Gott geschaffen ist, kann keine Corruption und Strafe aufnehmen; nicht der Körper, nicht die Geister. Daher auch die Natur der Dämonen nicht böse ist und auch ihr nicht gestattet wird, sich selbst zu verderben . . Es gibt keinen andern Sitz für die Strafe und Corruption als die verkehrten und unerlaubten Begierden des eigenen Willens der vernünftigen und intellectuellen Kreatur, die weder von Gott noch aus der geschaffenen Natur entspringen; denn sie sind ursachlos, da in ihnen nichts anderes als eine Beraubung und ein Mangel des erlaubten und natürlichen Willens offenbar wird. Es kann demnach nur das Nichtseiende im Seienden bestraft werden d. h. der verkehrte Wille, der durchaus nicht substanzial ist, wird in den Phantasien sinnlicher Dinge bestraft, welche Phantasien nämlich, weil sie von natürlichen Formen ins Gedächtniß eingeprägt werden, nicht gänzlich für nichts zu halten sind. Was aber ist, das Substanziale, muß nothwendig unbestrafbar sein, da es durch seine Kraft erduldet und bestraft werden läßt, was bestraft wird [1]). Alle sündhaften

---

ligenter rimantes locum suppliciis invenire non potuerunt, nisi in libidinosae voluntatis malorum hominum et angelorum egestate, rerumque, quas intemperanter amaverunt, defectu et privatione, ex quibus tristitia nascitur, in qua rationabilium animarum irrationabiles appetitus sive in hac vita sive in futura torquentur, egestate quidem non valentes invenire, quod sibi optant fieri, defectu vero et privatione, dum quod illicito perniciosoque amore possidere putaverunt, omnino ab eis aufertur, diutiusque eo abuti non sinuntur. Et hoc est totum, quod dicitur malarum cogitationum irrationabiliumque cupiditatum poena atque supplicium, dolor videlicet atque tristitia, quibus duobus impiorum conscientia intra semetipsam punitur. Dazu: ib. V. 29; V. 32; V. 36.

[1]) ib. V. 35. confectum est, omne quod a summo bono factum est, nullam corruptionem ac per hoc nullam poenam recipere . . incunctanter dicas, solummodo posse puniri, quod non est, in eo, quod est, h. e. perversam voluntatem, quae penitus substantialis non est, in phantasiis rerum sensibilium quae videlicet phantasiae, quoniam de

Thaten fließen nicht aus natürlichen Ursachen, sondern aus den lüsternen Begierden eitler Gedanken und deßhalb wird in keinem Menschen die Natur, sondern nur die Begierde, unter deren Namen man alle Laster zusammenfaßt, gestraft[1]). Obwohl es verschiedene Grade von Verdammten gibt, so bleibt doch in allen die menschliche Natur rein und unversehrt; mit den Guten wird auch ihnen die gleiche Geistigkeit der Körper sein, nachdem alle Thierheit hinweggenommen ist; die gleiche Incorruptibilität, nachdem alle Corruption hinweggenommen ist; die gleiche Ruhe der Natur nach Tilgung jeder Schmach, die gleiche Wesenheit und Ewigkeit u. s. w., da dieß die in allen gleichen natürlichen Güter der Menschheit sind. Aber nach der Verschiedenheit des guten oder bösen Willens sind sie der Tugend oder der Schmach theilhaftig. Wie die Luft nach oben ätherischer Glanz, nach unten aber dichte Wolken aus Land und Wasser aufnimmt und doch dabei eine und dieselbe bleibt, so wird die Menschheit, wenn sie zur Zeit der Wiederherstellung in den alten Stand zurückgerufen wird, in den Vergotteten glänzen, in den Unseligen aber das Phantasiebild irdischer und sterblicher Dinge innerhalb und außerhalb ihrer in sich tragen, nicht damit sie in sich selbst böse sei, sondern damit das, was sie wider den Willen des Schöpfers angenommen hatte, außer ihr verdammt werde und gänzlich untergehe; nämlich Bosheit, Gottlosigkeit und andere Weisen der Nichtswürdigkeit, die aus den Werken des Fleisches d. h. der fleischlich lebenden Seele in Folge der Ursünde entspringen, die, für sich betrachtet, nichts sind, weil sie in der Zahl dessen, was Gott schuf, nicht sind. Aus der Aehnlichkeit mit den vernunftlosen Thieren entsprangen sie der vernünftigen Natur und deßhalb werden sie in ihr verdammt, damit sie ihr nicht fortwährend schaden, obschon in dem eigenen Willen der Gottlosen die Erinnerung daran zur

---

naturalibus formis in memoria exprimuntur, non omnino non esse intelligendae sunt; quod autem est, omnino impunibile esse necesse est dum virtute sua, quod punitur, sustineat et puniro sinat. conf. ib. IV. 5; V. 27; V. 28; V. 30; V. 31; V. 33.

[1]) ib. V. 36.

Qual bleiben wird. Etwas anderes ist es natürlich, daß alle Bosheit allgemein (objectiv) in jeder menschlichen Natur gänzlich vertilgt werde, etwas anderes, daß die Phantasien derselben in dem eigenen Bewußtsein jener, die in ihrem Leben durch die Sünde entstellt wurde, immer bewahrt und auf diese Weise immer bestraft werden; wie es etwas Anderes ist, dieselbe menschliche Natur in ihrer Gnade, die sie verlor, nämlich in der Würde des göttlichen Ebenbildes zu restituiren, etwas anderes, daß das eigene Bewußtsein jedes Auserwählten, nach den guten Verdiensten in diesem Leben, über alle Tugend der Menschheit vergottet werde [1]. Wie auch in jedem noch so verkümmerten menschlichen Individuum die menschliche Gattung ganz und unverletzt bleibt, so auch in der bestraften Kreatur. Ihre Natur bleibt unversehrt, nur die unvernünftige Bewegung des verkehrten Willens wird bestraft. Ueberall selig und am glorreichsten in den Auserwählten, in denen sie vergottet wird; ganz gut in den Verworfenen, die sie umfaßt, damit nicht ihre substanziale Eigenthümlichkeit zu nichte werde, damit sie nicht den Untergang der ihnen anerschaffenen natürlichen Güter erleiden, freut sie sich der Betrachtung der Wahrheit in denen, die die vollkommene Seligkeit besitzen, und freut sich der Macht der Substanzialität in jenen, die die Strafen ihrer Sünden büssen — in Allen ganz, vollkommen und dem Schöpfer ähnlich; von allem Schmutz des Lasters, wodurch sie in diesem sterblichen Fleisch wie durch Aussatz entstellt und äußerlich verletzt ist, gereinigt wird sie in ihrem Urzustand durch die Gnade des Erlösers zurückgerufen. — Nach dem Uebergange der sinnlichen Welt wird in der Natur der Dinge keine Bosheit, kein Verderben bringender

---

[1]) ib. V. 31. . . . Aliud est enim omnem malitiam generaliter in omni humana natura penitus aboleri, aliud phantasias ejus, malitiae dico, in propria conscientia eorum, quos in hac vita vitiaverat, semper servari, eoque modo semper puniri: quemadmodum aliud est, eandem humanam naturam in suam gratiam, quam peccando perdiderat, divinae videlicet imaginis dignitatem restitui, aliud unius cujusque electorum propriam in bonis meritis conscientiam, qua in hac vita Deo suo in omnibus servierunt, super omnem humanitatis virtutem deificari . .

Tod, kein Elend, das in diesem Leben die gebrechliche Materie infizirt, zurückgelassen, da alles Sichtbare und Unsichtbare in seinen Ursachen ruhen wird; der verbotene Wille der bösen Menschen und Engeln aber, durch die Erinnerung ihrer schlechten Thaten wund, in sich selbst gequält wird, indem er von dem, was er in diesem Leben sich wünschte und vom zukünftigen erwartet hatte, nichts findet [1]). — Und so kommt denn Erigena abermals auf die Behauptung zurück, daß die verschiedenen Formen der Strafen nicht örtlich in einem Theil oder im Ganzen dieser sichtbaren Kreatur oder — einfacher gesprochen — innerhalb des Universums der ganzen von Gott gegründeten Natur sein werden, sondern in dem verkehrten Triebe des bösen Willens und in dem verderbten Gewissen, in der zu späten und darum fruchtlosen Reue, in der gänzlichen Unterdrückung der Macht zu sündigen. Wie aber der Glaube ohne Werke todt ist, so wird mit dieser Unterdrückung ihrer Möglichkeit die Sünde und Bosheit selbst vertilgt, obschon in dem verkehrten Willen das Streben verkehrt zu handeln immer bleiben und, da es sich niemals erfüllt, jeglichen in der Flamme desselben brennen wird. Diese machtlose Begierde des Bösen ist vielleicht gerade die schwerste Pein der bösen Menschen und Engel. Welch schwerere Strafe gäbe es auch für den Gottlosen als nicht ungerecht handeln und Niemanden verletzen können? als die Zähmung seines bösen Willens und den Untergang seiner Gottlosigkeit? Dieß ist die Kette, womit Christus, hinabsteigend in die Unterwelt, den Teufel band, auf daß er denen, die an ihn glauben nicht schaden, sondern nur in Schweine d. h. in lüsterne Menschen fahren könne. Aber noch stärker wird er ihn binden, wenn nach

---

[1]) ib. V. 31. . . . Hinc datur intelligi, quod in natura rerum, post mundi hujus sensibilis consummationem, nulla malitia, nulla mors corruptionem inferens, nulla miseria fragilem in hac adhuc vita materiem inficiens relinquetur. Omnia quippe visibilia et invisibilia in suis causis quiescent; sola vero illicita voluntas malorum hominum et angelorum, sauciata pravorum sui morum memoria conscientia quoque in seipsa torquebitur, cum de his, quae in hac vita sibi optaverat, nihil inveniat.

dem Gericht jede Kreatur von seiner Herrschaft befreit und zu Gott zurückgekehrt ist. — Neid namentlich ist es, wodurch des Teufels Gottlosigkeit zumeist innerhalb ihrer selbst gestraft wird, indem er die große und allgemeine Auferstehung der menschlichen Substanz und alles Sichtbaren in ihr zur unveränderlichen Unsterblichkeit und sie damit seiner Macht entnommen sieht, er, der beschlossen hatte, sie sich zu unterwerfen und sie gefangen zu halten, ja zu vertilgen und durch beständige Strafen in ewigen Tod zu binden. Denn wenn Geburt und Tod aufgehört haben werden, worin wird noch eine Macht des alten Feindes bleiben? Nicht also in örtlichen Räumen und körperlichen Kerkern wird der Teufel mit seinem Anhange bestraft, sondern innerhalb der Grenzen seines bösen Willens büßte er[2]). Eine Erhöhung der

---

[1]) ib. V. 29. Diversas suppliciorum formas non localiter in quadam parte, vel in toto hujus visibilis creaturae, et, ut simpliciter dicam, neque intra universitatem totius naturae a Deo conditae futuras esse credimus; et neque nunc esse, et nusquam, et nunquam, sed in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus, tardaque poenitentia et infructuosa, inque perversae potestatis omnimoda subversione, sive ab humana sive angelica creatura. Extinguitur omnino omnis facultas peccandi, male faciendi, impie agendi. Facultate autem totius malitiae penitus subtracta, nonne sola occasio, perversa videlicet voluntas, remanebit veluti extincta? Ut enim fides sine operibus mortua est; silet enim: ita peccatum absque possibilitate peccandi, et malitia absque maleficio, et impietas absque idolorum cultu. Quamvis enim in perversis voluntatibus perverse agendi appetitus ardorque semper permanserit, quoniam quod appetitur, perfici non sinitur, et in nullo, nisi in semetipsa, flamma malevolae cupiditatis ardet: quid aliud relinquitur, nisi foetida cadavera, omni vitali motu, h. e. omni naturalium bonorum virtute atque substantia privata? Et fortassis tales sunt gravissimi cruciatus malorum hominum et angelorum, et ante judicium futurum, et post, malefaciendi cupiditas, et perficiendi difficultas. Quod autem non in localibus spatiis corporalibusve carceribus diabolus cum membris suis punietur, sed unusquisque intra suae malae voluntatis terminos luet . . . Quae enim gravior poena impio, quam impie agere et neminem laedere posse? etc. Et haec est invidia, qua maxime intra semetipsam diabolica punitur iniquitas; torquetur enim, magnam communemque resurrectionem-

Strafe der Gottlosen besteht endlich noch darin, daß ihnen das, was sie auf Erden ergötzte, dort in furchtbaren und entsetzlichen Gestalten, gleich wilden Thieren, erscheint. Es ist aber ganz gerecht, daß sie das, was sie in diesem Leben mit unerlaubter Begierde brennend verfolgten, dort aus Furcht zu fliehen suchen, aber doch nicht fliehen können [1]).

An einigen Stellen behauptet Erigena entschieden die Ewigkeit der Hölle, wenn er sagt: Unter der Ewigkeit der Hölle oder des Himmels haben wir den unveränderlichen Spruch des gerechten Richters zu verstehen [2]). Es steht fest, daß alle Bosheit in den Bösen, alle Ungerechtigkeit in allen Ungerechten, nach dem gerechten Spruch des göttlichen Gerichtes wie ein von der Natur der Dinge gänzlich hinwegzunehmender Schmutz vertilgt werde, damit er nicht immer ihre Integrität störe. Aber eben so fest steht, daß die eitlen Einbildungen der Menschen in falschen Phantasien zeitlicher Dinge immer bleiben werden und daß daher diese in zu später Reue über die Dinge, die sie in diesem Leben unerlaubter und unordentlicher Weise begehrten, wie in einem unauslöschlichen Feuer brennen werden, ähnlich wie der Asbest immer bleibt, obwohl er immer brennt [3]). Indeß hat es den Anschein,

---

humanae substantiae omniumque in ea visibilium in immutabilem immortalitatem, deque sua potestate elapsam prospiciens, quam, videlicet substantia subditam sibi atque captivam penitus abolere, inque aeterna morte perpetuis poenis obnoxiam detinere decreverat.

[1]) ib. V. 36. Est autem alia forma poenarum omnibus impiis communis, quae omnia vitia in hac vita perpetrata . . . in trucibus horribilibusque veluti ferocium bestiarum speciebus ad cumulum tormentorum administrat, ut quae hic delectabiliter impie viventibus arrident, illic terribiliter appareant justissimo puniendimodo.

[2]) ib. V. 30. Ideoque aeternitatem ignis . . non de diuturnitate, deque infimis temporalium revolutionum prolixitatibus, verum de irrevocabili et incommutabili justissimi judicis sententia intelligere debemus.

[3]) ib. V. 36. Siquidem inter nos subtracta omni controversia consederat, omnem malitiam malosque, omnem impietatem impiosque, omnem iniquitatem iniquosque, justissima divini judicii sententia, ne naturarum integritati semper impediant, veluti quasdam sordes purgandas penitusque de natura rerum adimendas aboleri . . vanas autem

als ob Erigena nur für das exoterische Verhältniß die Ewigkeit der Hölle behaupte, denn dem Schüler der griechischen Väter in der Richtung des Origenes konnte die Idee der allgemeinen, nicht blos objectiven sondern auch subjectiven Apokatastasis nicht ferne bleiben. Dieser Gedanke nun, daß dereinst auch alles subjectiv Böse vergehen werde, nicht bloß mit der Hinwegnahme der Möglichkeit der Sünde, sondern auch mit der Befreiung von der Strafe und daß auch der Teufel noch bekehrungsfähig sei, findet sich nun allerdings bei Erigena, wenn auch etwas schüchtern ausgesprochen. Wir haben schon oben Stellen angeführt, wo von dieser Besserungsmöglichkeit des Satans die Rede war [1]); dieser fügt Erigena noch hinzu: Von den Dämonen wissen wir nicht, ob ihre Substanz gereinigt in ihr Princip, das sie durch die Sünde verließ, zurückkehrt oder ob sie es, für immer der Wahrheit beraubt, durch ihre Verkehrtheit fliehen wird. Nur das wissen wir, daß sie nicht gestraft wird und daß die Würde ihrer anfänglichen Natur, bevor sie stolz wurde und den Menschen verführte, immer unveränderlich ohne Verminderung in ihr bleibt und in Ewigkeit bleiben wird; daß auch die Gottlosigkeit, die sie durch Stolz angenommen hatte, gänzlich untergehen wird, damit sie nicht, der göttlichen Güte gleich, ewig werden können. Ueber ihr Heil aber oder über ihre Bekehrung und über ihre Rückkehr in ihre Ursache wagen wir nichts zu bestimmen, da weder die Schrift noch die Väter darüber etwas Gewisses vorbringen [2]). — Dann aber be-

---

cogitationes hominum in falsis rerum temporalium phantasiis in eorum animabus, qui solummodo integritatem naturae recepturi sunt, non autem in gloriam immutabuntur, semper mansuras, seraque poenitentia de rebus, quas in hac vita illicite atque inordinate concupiverant, veluti quadam inextinguibili flamma arsuras etc.

[1]) ib. V. 38.

[2]) ib. V. 31. Non enim . . de substantia daemonum, quam conditor omnium bonam et incorruptibilem in eis fecit, sermo nobis est, utrum et ipsa purgata convertetur ad principium suum, quod praevaricando deseruit, ac semper a contemplatione veritatis sua perversitate exorbitata fugiet. Nec interim solummodo ad purum de ea cognoscimus quod non punitur, nec unquam punietur, et quod dignitas suae pri-

hauptet Erigena mit Gregor von Nyssa die Endlichkeit des Bösen überhaupt: „Die Bosheit kann nicht ewig sein, sie muß nothwendig zu einem gewissen Ziel kommen und dann aufhören. Denn wenn die göttliche Güte, die immerfort nicht nur in den Guten, sondern auch in den Bösen gut wirkt, ewig und unbegrenzt ist, so wird ihr Gegentheil nicht ewig und unendlich sein können, da es sonst nicht ihr Gegentheil wäre. Darum wird das Böse vertilgt werden und in keiner Natur zurückbleiben, weil in Allem die göttliche Güte thätig sein und erscheinen wird, und also wird auch unsere Natur zuletzt nicht im Bösen noch von der Bosheit gefangen bleiben, sondern nachdem alles Böse geendigt ist, zum Guten zurückkehren [2]). Und noch einmal: die Folgen der Sünde sind Tod, Elend und die übrigen Strafen; demnach wenn Bosheit, Tod und Elend der geschaffenen Natur widerstreiten und in der allgemeinen Ursache weder gesetzt noch derselben theilhaft sind, so finde ich es wunderbar, daß du zögerst zu läugnen, daß die Bosheit und der Tod der ewigen Strafen in der Menschheit, die das göttliche Wort ganz in sich aufnahm und befreite, ewig bleiben werden, da doch die wahre Vernunft lehrt, daß kein Gegensatz der göttlichen Güte, des Lebens und der Seligkeit sein kann. Die göttliche Güte wird daher das Böse verzehren, das ewige Leben den Tod und die Glückseligkeit das Elend. — Auf diese Argumentation des Meisters gibt der Schüler zu, keinen Grund mehr zu finden, warum er annehmen sollte, daß Bosheit, Tod und Elend in der Menschheit, entweder in der ganzen oder in einem Theil derselben herrschen und beständig bleiben werden, weil im göttlichen Wort, welches dieselbe ganz in die Einheit

---

mae conditionis, priusquam superbiret, hominemque deciperet, semper immutabiliter absque ulla demptione in ea manet, maneatque in aeternum, et quod impietas, quam superbiendo attraxerat, penitus peribit, ne divinae bonitati coaeterna fieri possit. De salute autem ejus aut conversione, seu in causam suam reditu propterea nihil definire praesumimus, quoniam neque divinae historiae, neque sanctorum Patrum, qui eam exposuere, certam de hoc auctoritatem habemus.

[1]) ib. V. 26.

seiner Substanz aufgenommen hat, sie allgemein erlöst und befreit wurde. Er nimmt daher an, daß mit der Rückkehr der Menschheit in ihre Ursachen Alle, die an ihr theilnehmen, von den Banden der Bosheit, des Todes und Elendes befreit würden [1]). Nur was Gott gemacht hat, wird bleiben und ist auf keine Weise zu bestrafen; was aber von Gott nicht ist, nämlich die Bosheit wird untergehen, damit in keiner Kreatur, ob sie menschlich oder englisch sei, die Bosheit beständig und dem Guten gleichewig werden könne. Das Gleiche gilt von Tod und Elend. Wenn aber dieß Alles vertilgt wird, so bleibt nur mehr die Kreatur, gereinigt von allem Schmutz der Bosheit und Gottlosigkeit, von allem Tod der Corruption durchaus ledig und befreit. Dieß ist die Auferstehung der gesammten Kreatur und die Erneuerung der mystischen Erde, nämlich der menschlichen Natur [2]). — Freilich scheint es, daß Erigena diese auch auf eine subjective Apokatastasis hindeutenden Stellen doch nicht ihrem Wortlaute nach genommen wissen will, wenn er wieder sagt: Nicht vernichtet Gott die Natur, welche er schuf, sondern er sondert sie nur von dem, was sie befleckt; denn nicht gestattet die göttliche Güte, daß die Natur, welche sie sich ähnlich machte, ewig Häßlichkeit erdulde. Sie erlaubt zur Zeit nur, daß sie gebessert werde, damit sie begieriger und brennender zu ihrer Würde zurückkehre, durch die gerechtesten Kümmernisse unterrichtet. Die Vernunft duldet nicht, daß das Ebenbild Gottes in ewiger Schmach zurückgehalten werde; anders würde ja das Elend gleichewig mit der Glückseligkeit sein, die Bosheit mit der Güte, das Reich des Teufels mit dem Reiche Gottes. Nicht jedoch sagen wir dieß, weil keine Strafe ewig wäre, da das Bewußtsein eines Jeden entweder in Ewigkeit be-

---

[1]) ib. V. 27.

[2]) ib. V. 28. Ac per hoc naturali necessitate sequitur quod in eis est a summo Deo factum, solummodo in eis permansurum, nullo modoque puniendum, quod autem ex Deo non est, illorum videlicet malitia possit fieri perpetua et bonitati coaeterna. Similiter de morte et miseria intelligendum, ne vitae et beatitudini quid contrarium atque coaevum intelligatur.

seligt oder verdammt wird, sondern wir bringen nur vor, daß in Keinem die Natur gestraft wird[1]).

Am Ende seiner philosophischen Reflexionen wirft Erigena noch einen Blick auf die gesammte Weltordnung zurück und nicht mehr einen Theil des Universums, sondern seine Totalität betrachtend erkennt er die ewige Schönheit und unzerstörbare Herrlichkeit desselben. Es ist der Standpunkt des Optimismus und der Theodizee, welchen er schließlich an der Hand des Augustinus ersteigt und auf dem nicht nur sein Denken, sondern auch sein Gemüth die Versöhnung mit dem Absoluten feiert.

„Etwas anders ist es die einzelnen Theile des Universums zu betrachten, etwas anderes das Ganze; denn was im Theil entgegengesetzt zu sein scheint, dieß ist im Ganzen nicht allein nicht entgegengesetzt, sondern dient nur zur Steigerung der Schönheit. . . Alles, was dem auf das Einzelne gehefteten Auge in den Theilen des Universums als schlecht, entstellend und der Strafe dienend erscheint, ist in der Betrachtung des Universums, wie wenn man ein Gemälde in seiner Totalität erfaßt, weder Strafe, noch elend noch entstellend noch böse; denn was immer durch die Anordnungen der göttlichen Vorsehung besteht, ist gut, schön und gerecht. Oder was ist besser, als daß aus der Vergleichung des Entgegengesetzten ein unaussprechliches Lob des Universums und seines Schöpfers sich ergebe? Und was gerechter, als daß die Guten die erhabenste Stelle unter den Wesen, die Schlechten aber die unterste einnehmen? Endlich was anständiger, als daß aus

---

[1]) expos. in cael. hier. 204d—205a. Non itaque Deus naturam, quam fecit, interimit, sed ab eo, quod eam inficit, segregat. Non enim divinae bonitatis ineffabilis pietas sinit naturam, quam sui similem fecit, aeternaliter deformitatem pati. Permittit autem ad tempus eam corrigi, ut avidius et ardentius ad suam dignitatem redeat, aerumnis suis justissimis erudita. Ratio siquidem non concedit, imaginem Dei in aeterna turpitudine detineri. Alioquin coaeterna erit miseria beatitudini, malitia bonitati, regnum diaboli regno Dei. Non autem hoc dicimus, quasi nulla poena sit aeterna, dum unusquisque sua conscientia sive beatificabitur, sive damnabitur in aeternum, sed solummodo agimus, quod nulla natura in ullo punietur.

den Eigenthümlichkeiten der Einzelnen die Totalität der Dinge geschmückt würde? Keiner von den richtig Philosophirenden nimmt an, daß irgend eine Bosheit oder ein Uebel, eine Gottlosigkeit oder ein Gottloser, ein Elend oder ein Elender in der seligsten und schönsten Harmonie des Universums von Gott angeordnet sein könne[1])? Die Schönheit entsteht nur aus der Verbindung des Aehnlichen und Unähnlichen, aus der Zusammenfügung der Gegensätze; und das Gute wäre nicht der Gegenstand so großen Lobes, wenn es nicht mit dem zu tadelnden Bösen verglichen würde. Das Böse für sich betrachtet wird nur getadelt; indem aber mit ihm verglichen das Gute gelobt wird, scheint selbst das Böse nicht mehr durchaus tadelnswerth; denn was das Lob des Guten erhöht, ist selbst nicht des Lobes baar. Wie würde auch Gott das Böse dulden, wenn es keinen Nutzen brächte[2])? Hätte

---

[1]) ib. V. 35. Aliud est . . considerari singulas universitatis partes, aliud totum. Hinc conficitur, ut, quod in parte contrarium esse putatur, in toto non solum non contrarium, verum etiam pulchritudinis augmentum reperitur . . omnia, quae in partibus universitatis mala inhonesta, turpia, misera suppliciaque ab his, qui simul omnia considerare non possunt, judicantur, in contemplatione universitatis, veluti totius cujusdam picturae pulchritudinis, neque supplicia sunt, neque misera, neque turpia, neque inhonesta, neque mala sunt. Quicquid enim divinae providentiae administrationibus ordinatur, bonum et pulchrum et justum est. Quid enim melius est, quam ut ex oppositorum comparatione et universitatis et conditoris omnium laus ineffabilis comparetur? Quid justius, quam ut bene meriti sublimissimum rerum ordinem, male vero meriti infimum obtineant? Quid honestius quam ut ex propriis singulorum habitudinibus universitas rerum omnium ornetur? Nemo itaque recte philosophantium existimat, ullam malitiam malumve, ullam impietatem impiumve, ullam miseriam miserumve . . . in felicissima . . et pulcherrima . . harmonia totius universitatis conditae ab eo (deo) . . ordinatae posse esse.

[2]) ib. V. 36. Nulla enim pulchritudo efficitur, nisi ex compaginatione similium et dissimilium, contrariorum et oppositorum; neque tantae laudis esset bonum, si non esset comparatio ex vituperatione mali. Ideoque quod malum dicitur, dum per se consideratur, vituperatur; dum vero ex ejus comparatione bonum laudatur, non omnino vituperabile videtur. Quod enim boni laudem cumulat, non omnino laude

Gott Alles gleich gemacht, wie wäre denn die Schönheit des Universums möglich? Die Anmuth und Schönheit der Harmonie wird ja nicht aus gleichen, sondern aus verschiedenen in bestimmten Abständen geordneten, aber doch wechselseitig verbundenen Tönen gewonnen [1]). Nicht die einzelnen Töne für sich sind es, die den melodischen Wohllaut bewirken, sondern gerade die harmonischen Verhältnisse, in denen sie zu einander stehen. Jene empfindet der äußere Sinn, diese und damit die Schönheit erfaßt und beurtheilt der innere [2]). Mir scheint es, daß der Urheber und Ordner des Universums deßhalb die Bestrafung der unvernünftigen Bewegungen des verkehrten Willens in den bösen Menschen und Engeln gestattet habe — während das Universum selbst von allen Leiden ledig und frei existirt — auf daß, wie Augustin sagt, aus der Vergleichung mit dem verkehrten Willen der Gottlosen der Wille der Gerechten um so mehr gelobt und erhöht würde; denn die Malerei setze deßhalb die schwarze Farbe unter die übrigen, damit aus der Vergleichung mit ihrer Dunkelheit die Klarheit der andern um so mehr hervorleuchte. Was für sich allein in einem Theile des Universums häßlich erscheinen mag, wird im Ganzen nicht nur schön, weil es schön geordnet ist, sondern auch eine Ursache der allgemeinen Schönheit. Weisheit, Wissenschaft, Leben und Licht werden erst durch den Gegensatz der Thorheit und Unwissenheit, des Todes und der Finsterniß des Lobes würdig und so bereiten sich alle Tugenden aus den ihnen entgegengesetzten Lastern nicht nur Lob, sondern würden ohne die Vergleichung mit ihnen gar kein Lob erhalten. Aus dem-

---

caret. Nunquid omnium bonorum conditor, malorum ordinator, in universitate, quam condidit, malum sineret, si nihil utilitatis conferret?

[1]) ib. V. 38. Et qualis pulchritudo universitatis . . . foret, si omnia Deus aequaliter constitueret? Nam et sensibilis harmoniae dulcedo et pulchritudo non ex similibus sonis, sed ex diversis, ratis tamen proportionibus sibi invicem compactis ordinatur.

[2]) ib. V. 36. . . nil aliud animo placere pulchritudinemque efficere, nisi diversarum vocum rationabilia intervalla, quae inter se invicem collata musici modulaminis efficiunt dulcedinem etc.

selben Grunde gewinnt sich die Seligkeit der Gerechten Ruhm aus der Strafe der Gottlosen und die Freude des guten Willens aus der Traurigkeit des verkehrten. Ja sogar die Hölle, von den Griechen ᾅδης i. e. Traurigkeit oder Beraubung der Freuden genannt, ist, für sich betrachtet, den Bösen böse, aber in die schönste Ordnung des Universums gesetzt, wird sie den Guten ein Gut, weil nicht allein die Strenge und der ewige Urtheilsspruch des gerechtesten Richters in ihr offenbar wird, sondern aus ihr auch ein Lob des Glückes der seligen Menschen und Engel gewonnen und seine Schönheit vermehrt wird. Warum soll daher nicht innerhalb der Totalität der Natur bestehen, was ihr Lob bereitet und ihre Schönheit vermehrt[1]? Auch die Verdammniß ist gut; nicht allein, weil sie gerecht ist, da ja Alles Gerechte gut ist, sondern weil sie innerhalb der göttlichen Gesetze befaßt und angeordnet ist, innerhalb derer alles gut, gerecht und anständig sein muß. Selbst

---

[1]) ib. V. 34. Videtur enim mihi propterea totius universitatis conditae creatorem et ordinatorem irrationabiles motus perversae malorum et hominum et angelorum voluntatis intra eam puniri sivisse, ipsa videlicet universitate omnibus contrariis passionibus absoluta omninoque libera semper subsistente, ut ex collatione, sicut ait sanctus Augustinus etc. . . Nam quod deforme per seipsum in parte aliqua universitatis existimatur, in toto non solum pulchrum, quoniam pulchre ordinatum est, verum etiam generalis pulchritudinis causa efficitur: et est sapientia ex collatione insipientiae, scientia ex collatione ignorantiae, quae est per defectum et privationem, vita ex comparatione mortis per defectum, lux ex oppositione tenebrarum per privationem laudibus digna et, ut breviter dicam, omnes virtutes ex oppositis sibi vitiis non solum laudem comparunt, verum etiam sine illorum companatione laudem non adquirerent. Eadem ratione beatitudo justorum gloriam sibi invenit ex suppliciis impiorum, gaudiumque bonae voluntatis ex tristitia perversae . . . Infernus . . cum a Graecis ᾅδης h. e. tristitia vel deliciarum privatio, dum per se ipsum consideratur, malum malis cognoscitur, dum vero in universitatis pulcherrima ordinatione constituitur, bonum bonis efficitur, quoniam non solum justissimi judicis severitas, aeternaque sententia in eo manifestatur, verum etiam beatorum hominum nt angelorum laus felicitatis acquiritur, et pulchritudo cumulatur. Quare itaque intra terminos naturae fieri non sineretur, unde laus ejus et adquiritur et pulchritudo augetur?

die Phantasien, in denen sie besteht, sind gut; denn auch die Schatten der Körper, deren Leerheit Niemand bestreitet, sehen wir durch den Glanz des Lichtes von allen Seiten umschlossen werden und in nichts die Schönheit des Lichtes trüben. Die Guten verwandeln die Laster in sich zu Tugenden, daher jene nicht so fast böse, sondern nur unerlaubt sein können, weil sie sonst nicht zu verwandeln wären; und ebensowenig vermag alles Uebrige, was aus dem Mißbrauch des freien Willens gegen die Natur sich ereignet, der Ordnung des Universums zu schaden, sondern wird von seinen Gesetzen umschlossen und muß selbst seinem Schmucke dienen. Daher denn auch jene ganz gerechten Strafen bei der Rückkehr aller Dinge innerhalb der göttlichen Fülle bleiben werden, weil sie aber nicht nur nichts schaden, sondern auf unaussprechliche Weise selbst Veranlassungen des Lobes und der Schönheit werden [1]). Innerhalb der Natur der Dinge oder ausserhalb ihrer wird kein Uebel gefunden und daher sind auch die verkehrten Willensbewegungen nicht böse, sondern nur unerlaubt. Wenn der freie Wille von Gott gegeben ist, so kann auch das, was von ihm ausgeht, nicht böse oder Bosheit genannt werden. Und wenn der freie Wille nicht zum Sündigen gegeben ist, sondern damit der Mensch schön und vernünftig seinem Schöpfer diene, so erwächst

---

[1]) ib. V. 36. . . suasum est . . ipsam . . damnationem bonam esse, non solum quia justa est, omne siquidem justum bonum, verum etiam quia intra divinas leges et comprehenditur et ordinatur, intra quas quicquid est, bonum et justum esse et honestum necesse est. Ipsae etiam phantasiae, in quibus erit, bonae sunt. Nam et umbras corporum, quas vanas esse nemo ambigit, splendore luminis undique coartari et oriri videmus, nil turpitudinis seu inhonestatis pulchritudini lucis inferentes. . . . Saepe (bonae animae) etiam penitus ea, vitia dico, extinguunt, saepe in semetipsas transfundunt, ita ut et vitia in virtutes vertantur. Quae ratio docet, non omnino vitia mala esse, sed illicita. Si enim mala essent, nequaquam in virtutes mutari possent ceteraque similia, quae cum contra naturam ex perversis motibus abusionis libera voluntate rationabilis naturae seipsam sponte sua captivantis videntur insurgere, universitatis tamen ordinationibus non sinuntur nocere, magis autem ornare eas coguntur aeternis legibus divinae providentiae atque judicii ambita etc.

doch daraus, daß er in seinen unvernünftigen Begierden wie ein Gefangener zum Unerlaubten gezogen wird, kein Uebel, sondern etwas durch die göttliche Gerechtigkeit zu Bestrafendes, wenn er trotzig und stolz in seinen verkehrten Trieben beharrt, wobei dann sein unerlaubtes Begehren an der Erreichung seines Zieles gehindert wird, oder etwas durch die göttliche Barmherzigkeit Zurückzurufendes, wenn er ihrer Besserung sich gehorsam fügt [1]). Es ist kein Laster der vernünftigen Kreatur, das nicht ein Gut in einer unvernünftigen wäre; weßhalb etwas durchaus Verbotenes nicht gefunden wird. Nur in gewissen Wesen ist Einiges verboten, was darum nicht Uebel, sondern nur verboten genannt werden darf. So ist der Stolz im Pferde ein Gut, die Wildheit im Löwen; im Menschen aber, wo sie nicht naturgemäß, sondern naturwidrig sind, ist beides verboten. Wenn es aber im Ganzen kein Uebel ist, so kann es auch nicht im Theil ein solches sein, obschon es hier unerlaubt scheint und auszutilgen ist. So bleibt nichts zurück, was die Fülle und Schönheit des Universums verändern oder entstellen könnte, sei es hier, wo die sinnliche Welt noch ihren Lauf vollbringt, sei es dort, wo sie in ihre Ursachen zurückkehren und darin ruhen wird [2]). Was ist es also noch wunderbar, wenn aus

---

[1]) ib. V. 36. . . Huic respondebo . . primum . . intra rerum naturam vel extra eam nullum malum inveniri . . .; deinde perversos perversarum voluntatum motos malos non esse, sed illicitos. Ouod enim ex libero rationabilis creaturae arbitrio processit, quis malum esse dixerit? Si enim libertas naturae rationabilis ad imaginem Dei conditae a Deo data est . . . necessario omne, quod ex ipsa libertate evenit, malum seu malitia recte dici non potest, ne in aliquo malum et malitia concludatur. etc.

[2]) ib. V. 36. Nullum enim rationabilis creaturae vitium est, quod non in aliqua irrationabili bonum sit, ideoque quod ubique prohibitum non invenitur, sed in aliquo, in quo prohibetur, non malum sed illicitum vocari oportet. . . Quod enim, ut diximus, in toto malum non est, malum fieri in parte non potest, quamvis videatur esse illicitum atque purgandum seu refrenandum. Nihil ergo relinquitur, quod plenitudinem et pulchritudinem totius universitatis minuat seu dehonestat, sive

den Substanzen und natürlichen Accidenzen und aus dem, was nicht ist, sei es durch Erhabenheit, sei es durch Mangel oder Beraubung die Harmonie der ganzen Kreatur zusammengesetzt wird, da in Allem, was ist, keine Bosheit und kein Uebel, was der allgemeinen Güte, und keine Häßlichkeit und Formlosigkeit, welche der Schönheit und Form des Universums widerstrebte, zurückbleiben wird. Daher dürfen wir uns nicht irre machen lassen, wenn wir hören, daß aus den Bestrafungen des bösen Willens und aus den Belohnungen des guten die schönste Harmonie resultire, weil die Strafen als gerechte gut sind und ebenso die mehr gnädig geschenkten, als dem Verdienste zuerkannten Belohnungen, wie wir denn auch sehen, daß die tiefen, hohen und mittleren Töne proportional geordnet die Symphonie bewirken [1]). — Traurigkeit und Schmerz überhaupt kommen denen, die sie leiden, sogar zu gute; die Traurigkeit nämlich ist gut in denen, die ihre Sünden betrauern und der Schmerz gut in denen, welchen es zu langsam vorkommt, bis sie zu der ihnen versprochenen Seligkeit gelangen. Traurigkeit und Schmerz der gottlosen Begierden aber, sei es in diesem, sei es in jenem Leben, sind deßhalb nicht böse, weil sie böse Verlangen bestrafen; denn die Traurigkeit, die aus der Armuth an zeitlichen Dingen entspringt, brennt wie eine unauslöschliche Flamme die unvollkommenen Begierden und nagt wie ein nie sterbender Wurm, ein Schmerz, der aus der lüsternen Begierde selbst hervorgeht, indem ihr der Gegenstand ihres Begehrens genommen ist [2]).

Wir sehen, daß Erigena in seiner optimistischen Tendenz

---

hic, dum adhuc sensibilis mundus cursum suum peragit, sive illic, dum in causas suas reversurus sit, inque eis quietus permanebit.

[1]) ib. V. 36.

[2]) ib. V. 35. . . Tristitia autem dolorque impiarum cupiditatum, sive in hac vita sive in altera, propterea mala non sunt, quoniam mala desideria puniunt, urit enim tristitia, quae nascitur ex egestate rerum temporalium, veluti quaedam inextinguibilis flamma imperfectos appetitus; mordet veluti vermis non moriens, dolor, qui putredine libidinosae concupiscentiae nascitur, dum, quod concupiscitur, aufertur.

nahe daran streift, den Begriff des Bösen völlig abzuschwächen. Auf dem Wege derselben liegt es, wenn er weiter lehrt, daß selbst die Leidenschaften den Stoff zu Tugenden darbieten und in sie verwandelt werden können [1]). Auch das sogenannte objective Böse, was in Folge der Sünde für dieses Leben den Menschen entsprang, stellt er in Abrede, wenn er fortfährt: Was von Gott geschaffen wurde, kann keine Verletzung und Strafe erleiden. — Die erste Corruption in der Natur der Dinge wird in den Zusammentritt der allgemeinen Elemente zu Körpern und in ihre Auflösung gesetzt. Diese ist aber mehr ein Uebergang und eine Verwandlung als eine Corruption, weil Alles, was durch die Providenz geordnet ist, dem Universum Schönheit und nicht Corruption bringt; denn in allen diesem wird die natürliche Integrität der Substanzen und die Veränderlichkeit der natürlichen Qualitäten bewahrt, aus welchen beiden die Fülle der sichtbaren Kreatur zusammengesetzt wird. Nur mißbräuchlich wird diese Veränderlichkeit der zeitlichen Dinge durch ihre Zunahme und Auflösung Corruption genannt. Nicht weil etwa diese Leiber schlecht wären, sondern weil sie unstet und wandelbar sind und das Ziel ihrer Verwandlung in etwas Besseres erwarten, im Vergleich mit dem sie allerdings verächtlich sind, werden sie von den Besseren verachtet. — Auch die natürlichen Leiden sollen nicht Strafe genannt werden. — Wenn Einer sagen würde, die Verwandlungen der sinnlichen Körper in Erzeugung und Tod geschehe wegen der Sünde der menschlichen Natur und könnte darum wahrhaft Corruption genannt werden, so möge er erkennen, daß die Ordnung und Schönheit der ganzen sichtbaren Kreatur nur in dem zeitlich-räumlichen Wechsel der Dinge bestehe und daß dieser nur in der göttlichen Providenz und Anordnung seinen Grund habe und weit mehr zum Unterricht und zur Zurückrufung der menschlichen Natur zu ihrem Schöpfer eingesetzt worden sei,

---

[1]) ib. V. 25. Passiones autem dico voluntatem et tristitiam, concupiscentiam atque timorem, et quae ex his nascuntur, quas in virtutes posse mutari dubium non est.

als zur Strafe der Sünde; denn in dieser Weise, wie mit einem geistigen Heiltrank, wollte Gott sein Ebenbild sowohl in sich selbst als zu sich selbst zurückrufen, damit es durch den Eckel an den wandelbaren Dingen ermattet und geübt, die Dauerhaftigkeit der unvergänglichen und ewigen und die unveränderlichen Formen der Wahrheit zu betrachten begehre, in deren Schönheit es ohne Wandel ruhen möge [1]). Ueberhaupt wird mit Dionysius angenommen, daß die Corruption gleichfalls nichts Böses, sondern nur ein ermangelndes Gute sei; denn wenn sie böse wäre, würde sie in der Natur der Dinge nicht existiren; daher selbst die Dämonen nach dem, was sie sind, gut sind, und böse nur nach dem, was sie nicht sind. Ihre Schwäche, wonach sie ihr Princip, das höchste Gut, nicht bewahrten, ist böse [2]). So wird durchaus nichts Böses, Häßliches und Ungerechtes innerhalb des Universums gefunden, und wenn nun Einer fragt, woher kommt das, und wo ist es, was so genannt wird, so ist darauf zu antworten: Es kommt nur aus leerer Meinung und falscher Beweisführung, welche fingiren, daß das durchaus Nichtseiende sei, indem die Menschen gotteslästernd Alles, was ihren Leidenschaften widersteht und sie zügelt, für böse halten, da es ihnen schadet. So kommen

---

[1]) ib. V. 35. . . confectum est, omne quod a summo bono factum est, nullam corruptionem ac per hoc nullam poenam recipere etc. . . Et si quis dixerit sensibilium corporum in semetipsis transfusiones per generationem et solutionem propter peccatum humanae naturae fieri, ac per hoc veraciter corruptiones posse vocari, videat totius visibilis creaturae ordinem et pulchritudinem non nisi in vicissitudinibus rerum per loca et tempora constare, illasque vicissitudines ac varietates non aliunde nisi divina providentia et administratione causas ducere, et plus ad humanae naturae eruditionem, et ad creatorem suum revocationem factas fuisse quam ad peccati ultionem. Eo enim modo spiritualis medicinae imaginem suam Deus voluit et in seipsum et ad seipsum revocare, ut rerum mutabilium taedio fatigata et exercitata, immutabilium aeternorumque stabilitatem contemplari desideraret, ardenterque verorum immutabiles species appeteret, in quarum absque ulla varietate pulchritudine quiesceret.

[2]) ib. V. 28.

sie zu einer Anklage der göttlichen Weltordnung, indem sie sagen, es sei böse, daß der Drang des freien Willens in Einem gehemmt oder zurückgehalten oder ausgetilgt werde, nicht wissend, daß dieß Alles gerade in Folge der heiligsten Barmherzigkeit Gottes geschieht; denn es ist Sache des besten und erhabensten Schöpfers, für das Gute, das er schuf, Sorge zu tragen, daß es nicht in seinen eigenen schädlichen Bewegungen zu Grunde gehe. Wäre das Böse durch die Providenz, so müßte es immer sein; statt dessen aber wird es in Ewigkeit vergehen und allgemein aus der Natur der Dinge vertilgt. — Auch daraus, daß die irdischen Güter so ungleich vertheilt sind, kann nur der Thörichte eine Anklage Gottes machen, weil die irdischen und vergänglichen Güter der Welt keine wahren Güter sind, indem sie nicht immer bleiben können und gleich leeren Schatten ihren Liebhabern mehr zur Täuschung als zum Nutzen gereichen. Gott gibt nach seiner Weisheit Jedem Gaben und Geschenke und täuscht sich in Keinem. Die Urtheile der Menschen aber über seine Vorsehung und Regierung sind falsch, da sie nicht wissen, was in diesem Gemeinwesen des Universums geschieht[1]). Dereinst aber werden Alle,

---

[1]) ib. V. 36 . . ignorantes, quod in omnibus, quae intra universitatem comprehenduntur, nullum malum, vel turpe vel injustum invenitur. . . Et si quis dixerit: unde igitur haec, quae dicuntur mala et inhonesta et injusta, et ubi? cui respondendum: non aliunde, neque alibi, nisi ex vanitatibus vanitatum, inque falsis argumentationibus, quae fingunt esse, quod penitus non est, blasphemantes, et putantes, omne, quod libidinosis suis affectibus obstat, eosque prohibet atque refraenat, malum esse, quia eis nocet. Inde est, quod etiam divinae providentiae administrationem redarguunt, dicentes, impetum liberae voluntatis in aliquo impediri vel retrahi vel extingui malum esse, ignorantes hoc totum ad divinae bonitatis piissimam clementiam pertinere. Optimi quippe serenissimique conditoris est, bono, quod fecit, providere, ne pereat, inque suis propriis nocivisque motibus evanescat . . . Nam si ex divina praedestinatione mala profluerent, necessario in natura rerum semper permanerent. . . Haec autem in aeternum peribunt et universaliter de natura rerum abolebuntur . . . Eadem blasphemia est de divina aequitate etc. . . Deinde non considerant, quomodo justissimus omnium conditor, sapientissimus ordinator, unicuique se-

selbst die Bösen, die Weisheit und Schönheit der Weltordnung erkennen, Alle werden den Ruhm Gottes sehen; denn im jenseitigen Leben wird kein Irrthum mehr sein, wenn die Wahrheit in Allem erscheinen und alles Falsche nicht nur aus der Natur der Dinge, sondern auch aus dem Urtheil der ganzen rationalen und intellectuellen Kreatur hinweggenommen wird; dort, wo die Natur der Dinge in ihre Ursache zurückkehren und nur das Wahre und die Wahrheit betrachtet wird, täuscht Niemand mehr und wird Niemand mehr getäuscht [1]).

So erklärt demnach Erigena nicht undeutlich das sogenannte objectiv Böse für eine Imagination, für eine verworrene Idee, das mit der Aufklärung der Erkenntniß aus dem Zusammenhang der Dinge verschwindet. Diese Einsicht aber selbst, die ihm die volle Herrlichkeit des Kosmos enthüllt und diesen Höhepunkt der philosophischen Betrachtung in der Theodicee nennt er eine Rückkehr des erkennenden Geistes zu Gott, da ihm in der Welt nicht mehr die empirische und vergängliche Welt, sondern die ewige ideale und göttliche Ordnung derselben, also Gott selbst, objectiv geworden ist.

„Zu Gott steigt empor, wer das Universum der Kreatur zugleich betrachtet, unterscheidet und beurtheilt und dessen Urtheil nicht getäuscht wird, da er in der untrüglichen Wahrheit selbst, die das Sein selbst ist, Alles sieht. Durch die Kraft der innigsten Betrachtung tritt der Mensch in die Ursachen der Dinge, worüber er urtheilt; denn nicht mehr nach den äußerlichen Formen der sinnlichen Dinge unterscheidet er Alles, sondern nach ihren inneren

---

cundum providentiae suae leges impertitur largissimae suae bonitatis dationes et donationes et in nullo fallitur; mortalium vero falsa sunt judicia de divina providentia et administratione, dum, quid in hac republica universitatis visibilium et invisibilium agatur, nesciunt.

[1]) ib. V. 36. . . Non enim solis justis in hac vita viventibus, veritatemque rite quaerentibus, verum etiam injustis, pravisque suis moribus corruptis, lucemque veram odientibus et fugientibus ipsa veritas per omnia fulgebit in futuro. Omnes enim videbunt gloriam Dei . . etc.

Gründen, unveränderlichen Ursachen und ursprünglichen Vorbildern, worin Alles zugleich und Eins ist" [1]).

Demnach ist für Erigena die Philosophie dasselbe, was sie für Platon war, eine Auferstehung aus der Nacht des Irdischen in den Tag der Wahrheit, eine Himmelfahrt des Geistes und eine Rückkehr zu der idealen Welt, aus welcher er durch die Trübung seines Erkennens in die materielle, vergängliche und trügerische herabgefallen war. Wie jede Philosophie, die die Welt begreift, in diesem Erkennen auch mit dem Anerkennen ihrer Ordnung endigt, so daß nicht nur das Denken, sondern auch das Gemüth seine Versöhnung mit ihr feiert, so finden wir es auch bei Erigena. Alle Schatten des Daseins, alle Mißklänge des Lebens werden ihm zu dienenden Momenten in dem herrlichen Bilde und in der entzückenden Symphonie des Universums, in deren Erfassung der Geist sich von allem Schmerze der Endlichkeit befreit und sich selbst in ihre Harmonie selig aufgenommen fühlt.

Ueberaus selig preist darum Erigena auch jene, welche Alles, was nach Gott ist, zugleich mit dem Blicke des Geistes schauen; deren Urtheil in Nichts getäuscht wird, weil sie Alles in Wahrheit betrachten und denen darum im Universum der Existenzen nichts beleidigend und widerlich ist. Nicht über den Theil urtheilen sie, sondern über das Ganze, weil sie weder von den Theilen des Ganzen noch vom Ganzen selbst eingeschlossen sind, sondern über das Ganze und über alle Theile durch die Höhe der Betrachtung sich erheben [2]).

---

[1]) ib. V. 36. In ipsum . . Deum ascendit, qui universitatem creaturae simul contemplatur et discernit et dijudicat; neque ejus judicium fallitur, quoniam in ipsa veritate, quae nec fallit nec fallitur, quia est, quod ipsa est, omnia videt. Virtute siquidem intimae speculationis spiritualis homo in causas rerum, de quibus judicat, intrat. Non enim juxta exteriores sensibilium rerum species discernit omnia, verum juxta interiores earum rationes, et incommutabiles occasiones, principaliaque exempla, in quibus omnia simul sunt, et unum sunt.

[2]) ib. V. 36. O quantum beati sunt, qui simul omnia, quae post Deum sunt, mentis obtutibus vident, et visuri sunt! Quorum judicium in nullo fallitur, quoniam in veritate omnia contemplantur; quibus in universitate naturarum nihil offendit vel infestum est. Non enim de

Mit dieser Betrachtung, wo sein Auge sich nicht mehr auf das Einzelne heftet, sondern zum Weltauge erweitert hat, steht der Geist eigentlich nicht mehr auf dem Standpunkt des menschlichen Erkennens, er hat sich zur Höhe des göttlichen Gesichtskreises erhoben, auf dem es, wie Novalis unvergleichlich schön sagt, keine Wolken mehr gibt, sondern wo Alles nur Ein Glanz ist.

Nachdem uns das System des Johannes Erigena vollständig bekannt geworden ist, mit seinen philosophischen Aufzugs- und seinen theologischen Einschlagsfäden, ist es möglich, seine Stellung in der Geschichte der christlichen Philosophie und Theologie zu bestimmen. Ein Blick auf das System überzeugt uns sogleich, daß darin ein neuplatonischer Grundton durchklinge, daß seine allgemeine Basis nicht von Erigena selbst gelegt, sondern ererbt sei. Zwar knüpft er nicht unmittelbar an die Neuplatoniker an, gewiß hat er keine von ihren Schriften gelesen und wenn er auch die vorzüglichsten Namen dieser Schule kennen würde, obwohl er sie nirgends erwähnt, so hätte er diese Kenntniß nicht der eigenen Beschäftigung mit ihnen, sondern dem Augustinus zu verdanken, welcher ja so häufig auf sie zu sprechen kommt. Erigena tritt in seinen allgemeinen Anschauungen vorzugsweise in die Fußstapfen der griechischen Patristik, er wird der Uebersetzer und bei dieser Gelegenheit zugleich der Schüler des Pseudodionysius und überkömmt von ihm, der Christenthum und neuplatonische Philosophie zu versöhnen unternahm, die Ideen der letztern, unbekannt mit ihrer Quelle. Darin bestärkt ihn weiter die Mystik des Maximus, die auf dem Grunde des Dionysius und der christlichen Lehre erwuchs. — Der Neuplatonismus dachte Gott und Welt als eine große Einheit des Seins und des Lebens; Alles, was ist, verdankt sein Bestehen der göttlichen Monas, die, wie die Sonne in vollen Strömen ihr Licht in einer reichen Strahlenperipherie ausschüttet,

---

parte judicant, sed de toto, quoniam neque intra partes totius neque intra ipsum totum comprehenduntur, sed supra totum ejusque altitudine contemplationis ascendunt.

so das Sein und das Leben aus ihrem unerschöpflichen Schooße hervorgehen läßt und den bunten Reichthum der Welt in die Existenz ruft. Nicht absolute, nur graduelle Verschiedenheit findet in dieser abwärts= und aufwärtssteigenden Wesenleiter statt — wenn auch der äußerste Saum der Strahlenkugel des Universums in immer matterem Glanze leuchtet, er leuchtet doch noch immer. Sein, Güte und Vernunft sind im Geiste des Neuplatonismus eins — und wäre die Materie nicht der absolute Gegensatz der göttlichen Monas und darum völlig dem Nichtsein gleich, so müßte auch in ihr mit dem Schatten der Wirklichkeit noch ein Schatten der Güte und Vernunft gegeben sein, sie wäre nicht absolut böse und geistlos. — Diesen metaphysischen Monismus und damit eine optimistische Weltanschauung und Welterklärung nahmen unbewußt viele christliche Literatoren der orientalischen Kirche auf — es genügt an Origenes, Gregor von Nyssa und den Areopagiten zu erinnern. — Das Substanziale war ihnen mit dem Göttlichen und Guten identisch, das Böse aber umgekehrt ein substanzloser Schatten, der gleich dem Nichts ist. Auch Augustin hat seine Lehre vom Bösen und seine Theodizee auf neuplatonischer Grundlage gewonnen. — Die Idee des Monismus und Optimismus bildet nun gleichfalls für Erigena den metaphysischen Hintergrund, in den er seine näheren Ausführungen zeichnete, gleichsam den Raum, in dem er seine engeren Gedanken ordnete. Es war der höchste, alle übrigen Begriffe umspannende und zugleich beherrschende Begriff, mit dem der Zusammenhang zwischen jenen und damit das System gegeben war. Wir erinnern hier, um nur mit einem Beispiel diese Behauptung zu bekräftigen, an die Bestimmung, welche bei ihm die christliche Prädestinationslehre durch den Optimismus erfuhr. — Aber wenn auch Erigena durch die Vermittlung der Schriften des Dionysius neuplatonische Ideen überliefert erhielt und mit ihnen manche Anklänge an eine emanatistische Construction des Universums, so war er doch bemüht, gleich dem Dionysius und Maximus, dem christlichen Dogma seine absolute Berechtigung zu vindiziren, den Neuplatonismus durch eine engere Durchdringung mit dem Christenthum abzuschwächen — ein Versuch, der ihm allerdings nicht vollständig geglückt ist.

So auf die griechische Patristik und neuplatonische Philosophie bezogen, ergibt sich von selbst, daß Erigena nicht mit den Scholastikern des Mittelalters — weder in seinen Ideen, noch in der Form ihrer Darstellung — in eine Reihe gestellt kann. Wir haben es schon erwähnt, daß der Standpunkt der Scholastik von allem der religiöse und im Zusammenhange damit der Dualismus von Gott und Welt ist, daher der vorzüglichste Theil ihrer philosophischen Thätigkeit nicht etwa eine denkende Construction des Weltzusammenhangs war, sondern die Erweisung des persönlichen Daseins Gottes. Zu diesem einmal vorgedrungen glaubten sie das hinreichende Fundament für die Einführung der christlichen Dogmatik gewonnen zu haben, über deren Horizont sich auch nur selten einer ihrer Denker zu erheben wagte. — Mit der spätern speculativen Mystik hängt Erigena aber gleichfalls nur lose zusammen. Die Ideen derselben sind allgemein menschlicher Natur, ergeben sich überall der gleichen Versenkung des Geistes in die Anschauung Gottes und finden sich darum nicht nur bei Dionysius, Maximus und Erigena, bei den Victorinern, Eccard, Tauler und andern Mystikern des Mittelalters, sondern bei allen Religionen, in Indien und bei den islamitischen Sufisten. Ueberall wird die Abkehr von der Welt und damit die Zurücklassung der sinnlichen Erkenntniß, überall die Tödtung des Eigenwillens und die Vereinigung mit Gott gelehrt, überall die allegorische Exegese gehandhabt, um aus dem Buchstaben des göttlichen Wortes in den Geist desselben einzudringen. Weit mehr als in das Mittelalter ragt Erigena in die patristische Zeit und in die neuplatonische Philosophie hinein, er ist inniger an diese gebunden, als jenes an ihn gebunden ist.

Neben den griechischen Literatoren, auf die wir im Verlaufe der Darstellung seines Systems oftmals zurückwiesen, läßt sich Erigena auch von dem größten Vater der lateinischen Kirche, von Augustinus bestimmen, wenn auch in letzter Instanz der griechische Einfluß auf ihn überwiegend bleibt und auch noch darum überwiegend bleiben mußte, weil er selbst von Augustinus wieder Ideen entlehnt, die diesem gleichfalls aus griechischen Quellen zugeflossen sind. Aber indem er der griechischen und lateinischen

Patristik sich offen hält, lenkt er in das Bett seines Gedanken=flußes ihre beiden Strömungen und wird dadurch selbst zu einem Central= und Knotenpunkt in der Geschichte der christlichen Philosophie und Theologie. Wenn an Erigena zuletzt sich wenig Originales entdecken läßt und wir für die meisten seiner Ideen Vorgänger aufzufinden im Stande sind, wenn er in dieser gelehrigen und mehr receptiven als productiven Haltung wieder ganz als ein Kind des Mittelalters sich zeigt, das erst seine Erziehung und Bildung von fremder Autorität zu gewinnen hatte, — diese Vereinigung, die sich in ihm durch sein philosophisches, die Einheit einer Weltanschauung forderndes Genie und durch sein Studium der Patristik unbewußt vermittelte, ist seine eigenste That. Freilich stellt sich diese Vereinigung nicht immer als eine wahrhafte und innere Versöhnung, oftmals nur als eine äußerliche Nebeneinanderstellung heraus, deren Widerspruch Erigena selbst nicht verbergen kann; aber gleichwohl der Versuch dazu ist in ihm vorhanden, wie wohl in gleicher Weise bei keinem Schriftsteller der Patristik und des Mittelalters. Derselbe Trieb, der einst Origenes die christliche Glaubenslehre in ein System bringen ließ, wobei er sich gleichfalls neuplatonischer Ideen bediente, ist auch bei Erigena vorhanden, und ohne es zu wissen, sucht er ihm mit denselben Mitteln zu genügen, wie der griechische Kirchenschriftsteller. So ist es nicht wunderbar, daß der Mann, der die Rolle des Origenes im Abendlande wieder aufnimmt, auch das Schicksal des Origenes erfährt, wenn er sich auch auf seinen Gedankenwegen über diesen erhebt und näher dem christlichen Genius tritt, der sich zuletzt freilich niemals in einem System zum Ausdrucke gekommen anerkennen wird, in dem so stark, wie bei Erigena, das Gesetz und die Nothwendigkeit des Weltzusammenhanges betont wird. Persönlichkeit und auf ihrer Voraussetzung Freiheit und Gnade sind so sehr die Grundpfeiler der christlichen Auffassung des Universums, daß darüber jede wissenschaftliche Erforschung desselben geradezu unmöglich zu werden droht. Was man Naturalismus nennt, nämlich die Annahme eines gesetzmäßigen und darum nothwendigen Geschehens im göttlichen Leben und Thun, wird vom Christenthum fast ausgeschlossen — und

wie wir sahen, hat Erigena denselben oft weniger vermieden, als selbst der Areopagit in seiner weit emanatistischer klingenden Construktion des Universums; denn nicht in der gleichen Weise, wie Erigena, hat er für Gott die Welt als nothwendig erklärt. Die Freiheit Gottes im Sinne des Beliebens kam für die Weltschöpfung bei ihm mehr zur Anerkennung[1]). — Darum darf man wohl behaupten, daß es im Interesse des christlichen Geistes lag, daß Erigenas Ideen sich nicht des Beifalls von Rom erfreuten, damit die späteren großen Denker des Mittelalters auf andere Bahnen einlenkten, auf denen sie jenem gerechter werden konnten. So war es auch besser, daß im Zeitalter der Patristik Origenes von der Kirche verworfen wurde, damit einem Augustinus Raum gegeben war — und ebenso war es besser, daß Erigena ihre Censur erfuhr, damit er durch den Reichthum seiner für das Mittelalter immer großen Gelehrsamkeit, seiner scharfen Dialectik und speculativen Tiefe auf die Scholastiker nicht mit imponirender Autorität drückte, sondern diese auf neue Wege zur Erfassung des christlichen Lehrinhaltes eingeladen wurden. Wohl aber bleibt es zu beklagen, daß die Freiheit und der Muth seines Denkens sich nicht allgemein auf die wissenschaftlichen Bestrebungen des Mittelsalters vererbte.

Wir treffen im späteren Mittelalter nicht häufig auf die Spuren Erigena's, bei den großen Scholastikern Anselm von Kanterbury, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura und Duns Scotus findet sich nicht einmal sein Name erwähnt. — Die erste Spur einer Beschäftigung mit Erigena findet sich bei Gerbert, aus dem 10. Jahrhundert, in seiner Schrift de corpore et sanguine Domini, wo sich die bekannte Stelle Erigena's über die Dialectik (de divis. nat. IV. 4) citirt findet, jedoch ohne daß ihr Autor erwähnt würde[2]). — Viel genannt aber wurde Erigena, wie wir schon oben anführten, im folgenden Jahrhundert,

---

[1]) conf. Philosophie der Kirchenväter S. 334.

[2]) Pez Thesaur. Anecdot. I. 2 p. 140. Ich verdanke diese Notiz einer Mittheilung meines Freundes Prof. Prantl aus seinem eben im Drucke begriffenen 2. Bande der Geschichte der Logik.

in der Berengar'schen Controverse über das Abendmahl. Es finden sich noch einige Briefe von Berengar und Ascelinus erhalten, in welchen Johannes Scotus als der Urheber der neuen Lehre über das Abendmahl bezeichnet wird. In einem Briefe an Lanfrank ermahnt diesen Berengar, von seiner Anhänglichkeit an Paschasius abzustehen und Johannes Scotus nicht länger für einen Häretiker zu halten, denn sonst wäre er wohl genöthigt, auch Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Andere für Häretiker zu halten. Und in einem Briefe an Ascelinus verwahrt er sich, als habe er jemals in einem Gespräch über die Abendmahlslehre Johannes Scotus für einen Häretiker gehalten, worauf Ascelinus in einer längeren Erwiederung die Ansicht Erigena's über das Abendmahl auseinandersetzt, Berengar für die Kirchenlehre zu gewinnen sucht und darauf stehen bleibt, daß Berengar selbst in einem früheren Gespräch bei Gelegenheit der Citation einer Stelle aus dem Buch Erigena's über das Abendmahl stutzig geworden sei und erklärt habe, er hätte dasselbe noch nicht bis zum Ende durchgelesen. Schließlich ermahnt er ihn, nicht länger ein Buch zu beschützen, das auf dem Concil zu Vercelli verdammt und wodurch er bereits selbst mit der Makel der Häresie bezeichnet worden wäre[1]). — Nachdem Johannes Scotus im Zusammenhange mit Berengar wegen seiner Abendmahlslehre im 11. Jahrhundert bereits auf zwei Concilien, zu Vercelli (1050) und zu Rom (1059) kirchlich verdammt worden war, scheint dennoch sein Hauptwerk de divisione naturae noch immer in Ehren gehalten und auch fleißig studirt worden zu sein. Wilhelm von Malmesbury, aus dem 12. Jahrhundert, läßt sich über jenes in folgender Weise vernehmen: Composuit etiam librum, quem peri physion Merismu id est, de naturae divisione titulant, propter perplexitatem quarundam quaestionum solvendam bene utilem, si tamen ignoscatur ei in quibusdam, quibus a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit. Quare et haereticus putatus est, scripsitque contra eum quidam Florus; sunt enim revera in

---

[1]) Lanfranci opp. Venetiis 1745; in den observat. et not. p. 18—20.

libro peri physion perplurima, quae nisi diligenter discutiantur, a fide catholicorum abhorrentia videantur[1]). Dieses Urtheil wurde von Vincenz von Beauvais dem Wilhelm noch im 13. Jahrhundert nachgeschrieben, in welchem, wie wir gleich hören werden, gerade über Erigenas Hauptwerk eine schwere und vernichtende Verfolgung ausgebrochen war. Doch fügt Vinzenz seinem Berichte noch hinzu: Dieser Philosoph Johannes Scotus irrte im Glauben, wie Lanfrank sagt, weßhalb sein Buch über das Abendmahl auf der Synode von Vercelli unter Leo IX. gelesen und verdammt wurde, in demselben Jahre, in welchem sich Lanfrank von der Irrlehre des Berengar reinigte. Derselbe Johannes commentirte die Hierarchie des Dionysius[2]). — Richard von St. Victor im zwölften Jahrhundert, wenn ihm anders der liber exceptionum zuerkannt werden kann, nennt Johannes Scotus unter den großen Erfindern der Theologie[3]); Hugo von St. Victor aber benützt seine Uebersetzung der himmlischen Hierarchie bei der Abfassung eines Commentars über dieselbe[4]).

Gegen das Ende des 12. und im Anfang des 13. Jahrhunderts zog Amalrich von Bena, einem Flecken im Gebiete von Chartres, als Lehrer der Theologie zu Paris die Aufmerksamkeit auf sich. Seine Geistesrichtung scheint eine speculativ-mystische gewesen zu sein, wie wir wenigstens aus den erhaltenen Fragmenten seiner Lehre zu schließen berechtigt sind. Da die Universität Paris seine Lehrmeinungen verwarf, so ging Amalrich nach Rom, um sich von hier eine Approbation derselben zu holen. Aber Innocenz III. entschied wider ihn, und so legte ihm nach seiner Rückkehr die Universität den Widerruf seiner Lehren

---

[1]) in libro V. de Pontific. inedit; bei Floß 91.

[2]) Specul. historial. lib. XXIV c. 42.

[3]) c. 24. opp. p. 317. Theologus fuit . . nostris temporibus Joannes Scotus.

[4]) opp. I. p. 468 ff.

auf, den er wenigstens mit dem Munde, wenn auch nicht mit dem Herzen leistete. Er starb dann kurz darauf, zwischen 1205 bis 1207; wie die Chronisten wissen wollen, aus Betrübniß über den schlimmen Ausgang seiner Angelegenheit. Da er sich formell mit der Kirche ausgesöhnt hatte, wurde ihm die kirchliche Beerdigung gestattet; indeß sollten seine Gebeine nicht an geweihter Stelle ruhen bleiben. — Wir wissen nicht, ob Amalrich etwas Schriftliches hinterlassen habe, er scheint sich aber einen Schülerkreis gewonnen zu haben, der bald nach seinem Tode zu einer häretischen Secte erwuchs, worüber die Berichterstatter nur Böses zu sagen wissen. Diese Secte scheint aber jedenfalls über Amalrichs Lehren hinausgegangen zu sein; dennoch aber machte ihn die Parisersynode (1209), auf welcher über jene entschieden wurde, dafür verantwortlich und beschloß, ihn zu excommuniciren, seine Gebeine aus dem Grabe herauszunehmen und in ungeweihter Erde zu verscharren. Von den Theilnehmern der Secte wurden 10 verbrannt, die übrigen lebenslänglich eingekerkert, nur der Frauen und weniger Gravirten wurde geschont[1]) Nach dem Berichte des Kardinals Heinrich von Ostia soll Amalrich in seinen Lehren dem Buche de divisione naturae gefolgt sein, welches darum gleichfalls von den Professoren zu Paris verdammt wurde. Und in der That sind die Lehren, welche Heinrich von Ostia nach der Angabe des Universitätskanzlers Odo, Bischofs von Tusculum, dem Amalrich zuschreibt, sämmtlich dem Erigena entnommen. Die Stelle bei Heinrich von Ostia lautet vollständig:

„Impii almarici dogma istud colligitur in libro magistri Joannis Scoti qui dicitur periphysion i. e. de natura. Quem secutus est iste amalricus, de quo hic loquitur, sed et dictus Joannes in eodem libro auctoritates cujusdam magistri graeci nomine Maximi introduxit. In quo libro qui et per magistros damnatus fuit Parisiis, multae haereses continentur. De quibus gratia exempli sufficiat tangere tres errores. Primus et summus

---

[1]) conf. Krönlein: Amalrich von Bena und David von Dinanto. Theologische Studien und Kritiken. 1847. I. p. 288.

error est quod omnia sunt Deus; unde dicit: Motum Deo dare non possum. Et sequitur: cum in ipso sint omnia et cum ipse sit omnia. Et alibi in eodem libro dicitur, non facile posse negari creaturam et creatorem idem esse . . . secundus est, quod primordiales causae, quae vocantur ideae i. e. forma seu exemplar, creant et creantur: cum tamen secundum sanctos idem sint quod Deus: in quantum sunt in Deo: et ideo creari non possunt. De quibus tamen et idem liber loqui intendit. Tertius est quod per consummationem seculi erit adunatio sexuum, sive non erit distinctio sexus, quam adunationem in christo asserit incepisse: cum tamen ipse vere masculus fuerit et signa masculini sexus in eo apparuerint. Quod etiam patet per id quod circumcisus fuit. (Luc. 2, 21). Si quaeras quare dogma istud non fuit specificatum in hoc concilio? Respondeo in genere: quod amalricus iste habuit quosdam discipulos tempore hujus concilii adhuc superstites, ob quorum reverentiam suppressum extitit dogma stud. quorum etiam nomina adhuc honestius est supprimere quam specialiter nominare. Dictum autem librum exposuit errores singulos condemnando venerabilis pater dominus oddo episcopus tuscul, a quo et habuimus hanc doctrinam." [1]) — Krönlein hat es bekanntlich bestritten, daß Amalrich auf solche Weise, wie das Pariserconcil annahm, in die Fußstapfen Erigenas getreten sei[2]); wir sind nun hier nicht in der Lage, in eine nähere Untersuchung hierüber einzugehen, es genügt für unsere Zwecke zu constatiren, daß das Buch de divisione naturae in Zusammenhang mit Amalrich gebracht und auf dem Pariserconcil verworfen wurde — eine Angabe, die

---

[1]) Diese längst gesuchte Stelle findet sich „Lectura sive apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium, gedruckt 1512. lib. I. Bl. 5. § reprobamus. Nachdem ich an unserer Staatsbibliothek vergeblich nach einer Handschrift des Werkes gesucht habe, erfuhr ich durch Professor Maassen aus Gratz nicht nur, daß die Lectura öfters gedruckt worden sei, sondern auch die Katalognummern, worunter ich sie hier in München zu suchen hatte.

[2]) In der oben angeführten Abhandlung.

gewiß sicher ist, da Heinrich von Ostia um 1260 dem ganzen Ereignisse und den Berichten darüber historisch sehr nahe steht. Martinus Polonus, welcher ungefähr 100 Jahre nach Amalrich lebte, bestätigt die Angaben desselben. Bei ihm lesen wir:

„Dampnavit (Innocentius III.) amarlricum carnonensem cum sua doctrina. sicut habetur in decretali. Dampnamus, qui amalricus asseruit ydeas quae sunt in mente divina et creari et creare. cum secundum beatum augustinum nihil nisi eternum atque incommutabile sit in mente divina. Dixit etiam quod ideo finis omnium dicitur Deus. quia omnia reversura sunt in eum. ut in Deo immutabiliter quiescant. et unum individuum atque incommutabile. in eo manebunt. Dixit enim Deum essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Dixit etiam quod in caritate constitutis nullum peccatum imputabatur. Unde sub tali spe pietatis sequaces ejus omnem turpitudinem libere committebant. Asseruit etiam quod si homo non peccasset in duplicem sexum perditus non fuisset, nec generasset, sed eo in quo angeli multiplicati sunt, multiplicati fuissent et homines, et quod post resurrectionem uterque sexus adiunabitur sicut ut asserit ut fuit prius in creatione, et talem dixit christum fuisse post resurrectionem, qui omnes errores inveniuntur in libro, qui intytulatur peryphysion, qui ponitur inter alios libros perysios dampnatos, et dicitur liber amalrici qui amalricus combustus fuit perysius cum sequacibus suis [1]."

Endlich kommt noch Gerson auf Amalrich zu sprechen und wiederholt dabei die Berichte des Heinrich Ostiensis und Martinus Polonus; er gibt jedoch keinen genau und vollständig wieder. Aus Polonus citirt er noch folgende Stellen über die Lehre Amalrichs: Et sicut alterius naturae non est Abraham; alterius Isaac, sed unius atque ejusdem, sic dixit omnia esse Deum . . . Hierauf fügt er noch die Notiz hinzu, daß Amalrich aus dem Buch

[1] Mart. Polon. cod saec. XIII. Peplenus. evulg. a P. Klimés. Prag 1859. p. 145.

des Johannes Scotus de divisione naturae seine Irrthümer genommen habe, welches daher gleichfalls durch die Pariser Professoren verworfen worden sei [1]).

Fast zu derselben Zeit, als Amalrich seine Lehrmeinungen verkündigte; trat auch David von Dinanto auf, von dem Albertus Magnus ein Buch unter dem Titel: tomi h. e. de divisionibus citirt und bekämpft [2]). Nach den dürftigen Spuren, die wir noch von seiner Lehre besitzen, war er ein kühner philosophischer Geist von großer dialectischer Gewandtheit, welcher das Absolute als die Einheit aller Gegensätze und als dynamisches Substrat aller Existenzen faßte. Insofern sein System pantheistisch war, hatte es ohne Zweifel manche Berührungspunkte mit Erigena; er scheint jedoch keineswegs diesen sich zum Lehrer genommen zu haben, sondern durch Aristoteles influenzirt worden zu sein, weßhalb die oft erwähnte Parisersynode von 1209 neben dem Buch des David Dinanto auch die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles verwarf und verbot, welchem Beschlusse 1215 der päpstliche Legat beitrat [3]). — Nachdem auf solche Weise die Aufmerksamkeit auf die Häresien des Johannes Scotus gelenkt worden war, wurde sein Buch de divisione naturae endlich durch eine Bulle des Papstes Honorius III., datirt vom 23. Februar 1225, verdammt. Dieselbe lautet: „Honorius episcopus, servus servorum Dei, archiepiscopis

---

[1]) opp. I. 79 — 80; opp. IV. de concordia Metaphysic. cum Logica p. 825—826 . . Ponitur alius Articulus de Theophano et hic est contra Joannem Scotum, in libro qui dicitur Peri physon. id est De natura. Contra quem scripsit Hugo super coelesti Hierarchia; qui liber ut dicit Hostiensis damnatus fuit per Magistros Parisienses, propter alios errores, quos ab illo sumpsit dictus Amalricus. Est autem iste Joannes Scotus non ille de ordine Minorum, sed alter, qui transtulit libros Dionysii de graeco in Latinum, longe ante ipsum. Praedictus insuper Odo Tusculanus, qui fuerat Cancellarius Parisiensis notaverat et damnaverat errores dicti libri: et ab hoc Odone dicit Hostiensis se praedictos errores accepisse.

[2]) Summa theolog. I. P. tract. IV. qu. 20 membr. 2 quaest. incid.

[3]) Ueber David von Dinanto ist zu vergleichen die erwähnte Schrift von Krönlein.

et episcopis etc.: Inimicus homo zizania bono semini superseminare non cessat etc. Nuper siquidem, sicut nobis significaverat venerabilis frater noster Parisiensis episcopus, est quidam liber, qui Periphysis titulatus, inventus, tot scatens vermibus haereticae pravitatis, unde a venerabili fratre nostro archiepiscopo Senonensi et suffraganeis ejus in provinciali concilio congregatis justo est Dei judicio reprobatus. Quia igitur liber, sicut recepimus, in nonnullis monasteriis et aliis locis habetur, et claustrales nonnulli et viri scholastici, novi tamen forte plus quam expediat amatores, se studiosius lectione occupant dicti libri, gloriosum reputantes, ignotas proferre sententias, cum Apostolus profanas novitates doceat vitare, nos juxta pastoralis sollicitudinis debitum corruptelae, quam posset ingerere liber hujus modi, occurrere satagentes, vobis universis et singulis in virtute sancti Spiritus districte praecipiendo mandamus, quatenus libellum istum sollicite perquiratis et ubicunque ipsum vel partem ejus inveniri contigerit, ad nos, si secure fieri possit, sine dilatatione mittatis solemniter comburendum; alioquin vos ipsi publice comburatis eundem, subditis vestris expresse injungentes, ut, quicunque ipsorum habent vel habere possunt in toto vel in parte exemplaria dicti libri, ea nobis differant resignare, in omnes, qui ultra quindecim dies, postquam hujusmodi mandatum seu denuntiatio ad notitiam eorum pervenerit, librum ipsum totum aut partem scienter retinere praesumserint, excommunicationis sententiam incurrisse notamque pravitatis haereticae non evadent. Datum Laterani decimo Calendas Februarii etc. [1])

Dieser Befehl des Papstes, wenn er auch nicht allseitig Gehorsam fand, hatte doch zur Folge, daß das Buch des Erigena Jahrhunderte lang verloren und seine Lehre in Vergessenheit blieb. Die Notizen, die sich bei neueren Schriftstellern über ihn finden, wie bei Trithemius († 1516), Baläus († 1560), Lesläus († 1598),

---

[1]) Chronicon Alberici ad a. 1225. ed. Leibnitz. Lipsiae 1698 p. 514.

zeigen [1]), daß sie mit ihm nur vom Hörensagen bekannt sind. Erst 1681 gab Thomas Gale das Werk de divisione naturae neuerdings heraus — aber schon im Jahre 1685 am 3. April setzte ein Decret Gregor XIII. das Buch auf den index librorum prohibitorum [2]).

---

[1]) Bei Floß Procem. XXV—XXVII.
[2]) Bei Floß p. 442.

Druck von C. Stahl.

Nachtrag.

Während des Druckes der letzten Bogen dieses Buches theilte mir Professor **Prantl** eine eben erschienene Abhandlung von **Haureau** mit, betitelt: commentaire de Jean Scot Erigène sur Martianus Capella. Der bekannte Geschichtschreiber der Philosophie des Mittelalters veröffentlicht darin einen neu aufgefundenen Commentar zur Dialectik des Martianus Capella und vindizirt denselben mit völlig überzeugender Argumentation dem Scotus Erigena. Wenn auch die äußeren Gründe, worauf er sich stützt, nicht von hinlänglicher Beweiskraft wären, so athmet doch das mitgetheilte Fragment so sehr den Geist Erigena's, daß wir über den Autor desselben kaum unschlüßig sein können. Nur in der Form vermissen wir mitunter die einfache Klarheit, die Erigena sonst in seinen Schriften zeigt. Schon **Thomas Gale** nannte unter den zweifelhaften Schriften desselben einen Commentar zu Martianus Capella, war aber nicht sehr geneigt, die Abfassung eines solchen ihm wirklich beizumessen (bei **Floß** 96 und 98). — Die nun constatirte Thatsache weist abermals — was übrigens schon aus dem Werke de divisione naturae ersichtlich war — auf Erigena's eingehende Beschäftigung mit den artes liberales hin und es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß er diesen Commentar aus Anlaß und zum Zweck seiner Lehrthätigkeit in Paris abfaßte, da bekanntlich Martianus Capella eine Grundlage für die mittelalterliche Schulbildung war.

Die bereits bekannte Lehre Erigena's erfährt durch diese Entdeckung weder eine Bereicherung noch eine Modification. Wir finden in dem Commentar Bemerkungen zur Dialectik oder Logik,

wie sie leicht den damaligen Schulcompendien entnommen werden konnten, z. B. über die Arten des Syllogismus p. 9; über die Begriffe univoce und aequivoce p. 14; über die voces der Isagoge des Porphyrius p. 16 und 21; über die Kategorien p. 16, 23—24 und über den Inhalt der Schrift περὶ ἑρμηνείας (Periermenia) p. 16 — 17; über die Relation p. 31 ꝛc. — Ferner wiederholt Erigena hier seine Behauptung, daß die freien Künste der Seele von Natur aus einwohnen (naturaliter in anima intelliguntur p. 29 und 30). In der wichtigsten Stelle endlich tritt abermals der Realismus des Erigena klar und entschieden hervor. Sie lautet: Genus est multarum formarum substantialis unitas. Secundum quosdam sic diffinitur genus. Sursum est generalissimum genus, ultra quod nullus intellectus potest ascendere, quod a Graecis dicitur οὐσία, a nobis essentia. Est enim quaedam essentia quae comprehendit omnem naturam, cujus participatione consistit omne, quod est, et ideo dicitur generalissimum genus. Descendit autem per divisionem, per genera, per species, usque ad specialissimam speciem, quae a Graecis athomos dicitur, h. e. individuum, vel insecabile, ut unus homo, vel unus bos. p. 17. Dazu sind die Bemerkungen von Haureau zu vergleichen p. 17—18 und einige andere Stellen über die Substanz, wie p. 30: substantia individua est circa quam considarantur qualitates, quantitates, loca, tempora et cetera. Substantia generalis est multorum individuorum substantialis unitas; endlich p. 31: scibilis autem res substantialis est.

Correctur.

Seite	Zeile	statt	ist zu lesen:
XIII.	14	in derselben	derselben.
2	3	Ferrment	Ferment.
5	30	jener	jenem.
"	31	diesem	dieser.
6	5	zusammen-halten	zusammengehalten.
12	28	gerade Stelle	gewordene Stelle.
13	34	Cristenthum	Christenthum.
14	37	Neuplatois-mus	Neuplatonismus.
18	35	opp. Gare-tius	opp. ed. Gare-tius.
19	26	sogenannten	sogenannte
28	22	die den	die der
33	20	Art	Ort.
38	6	de France	de la France.
42	29	de France	de la France.
47	22	inter Scottum et Scottum	inter Scottum et Sottum.
52	35	schon bei Gale	schon Gale
62	29	i vero	si vero.
72	27	mittleren Güter	mittleren Gütern.
73	28	Sienlm	Si enim.
75	30	Quid cnim	Quid enim
75	34	dicitnr	dicitur.
78	31	esseutia	essentia.
89	9	*)	1).
97	6	προσορᾶν	προσορᾷν
104	35	cocnam	coenam.
108	25	historia	historica.
113	33	in	in-
119	27	wiederhol	wiederholt.
122	6	μεριςμοῦ	μερισμοῦ
126	26	hiegegen	hingegen.
134	36	ib.	de div. nat.
135	19	influitus	infinitus.
136	9	ungen	tungen.
"	36	ib.	de div. nat.
140	24	vive visibiles	sive visibiles.
142	15	bei Affirmation	die Affirmation.
143	28	consiiderabis	considerabis.
151	31	adhaeccere	adhaerere.
152	14	Dialetik	Dialectik.
"	22	ἀποδειτική	ἀποδεικτική
"	34	ἀναλυτικὴ	ἀναλυτική
153	26	ib.	de div. nat.
154	34	nou	non.
155	32	durch	durch.
162	12	wahrhaft sind	wahrhaft seiend.
168	26	ib. expos.	expos.
"	36	ib.	de div. nat.
169	24	tntelligitur	intelligitur.
171	27	omnibns	omnibus.
173	2	Umfassenden 1)	Umfassenden.
"	8	genannt 2)	genannt 1).
"	12	hat 3)	hat 2).
"	14	endlichen	endlicher
177	19	κάτ᾽ ἐξόχην	κάτ᾽ ἐξοχὴν
"	32	in congrue	incongrue.
178	27	mit den	mit der
181	4	mit den	mit dem
"	22	daß das Auge	daß für das Auge.
185	36	ib.	de div. nat.
188	33	in orma	in formas.
"	35	nomsna	nomina.
"	36	iopposita	oppositas.
194	23	Sicnt	Sicut
195	35	Hic	Hi.
196	32	ὑποστιάσις	ὑπόστασις,
197	33	reditur	creditur.
199	27	rinitate	trinitate.
203	33	consubstiale	consubstantiale.
208	6	wirkt	wird.
217	6	Geschaffen haben	Geschaffen-haben.
224	35	sapientia	sapientia extrinsecus accepisse.
225	25	tra	qui extra.
226	9	wud,	wird;
228	21	ordinatnr	ordinatur.
231	33	praefomavit	praeformavit.
237	27	suhstantialis	substantialis.
241	13	οὐσία	οὐσίαι
241	36	graeci	Graeci.
242	31	in	in-
243	8	nischen	erischen.
247	29	creat	creat,
249	4	eine Anblick	den Anblick.
259	10	noch	nach
"	13	Maß	Maaß.
266	36	loquid	loqui.
273	9	ποτότης	ποιότης
282	31	3) ib.	2) ib.
288	21	δατύπωσις	διατύπωσις
308	12	wir sollen	wie sollen.
311	24	schaffen 2)	schaffen 1).
328	10	wider der Natur	wider die Natur.
333	30	vitalis motos	vitalis motus.
346	22	seuliorum	seu aliorum.
347	33	lunimis	luminis.
362	25	perirent-	perirent,
364	28	paraditum	paradisum.
377	21	und zur	und sie zur.
389	30	1) ib.	1) de div. nat.
409	30	conscientia corum	conscientia eorum
413	1	Verhältniß	Verständniß.
414	12	zurückkehren 1)	zurückkehren 1).
421	27	malltia	malitia.
432	21	Mittelsalters	Mittelalters.
438	18	beitrat 2).	beitrat 3).



